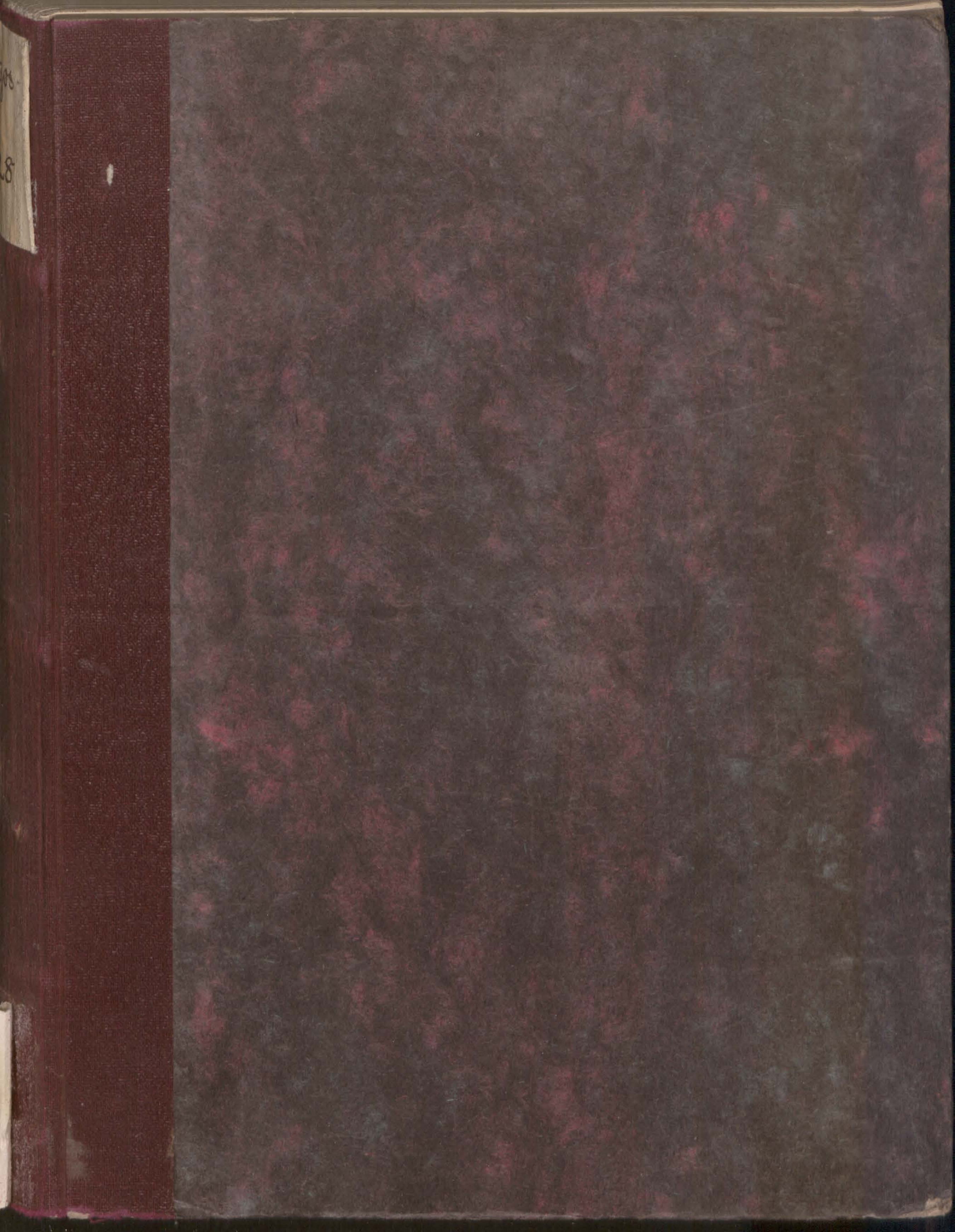
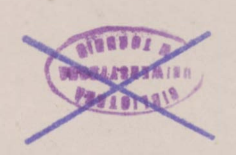
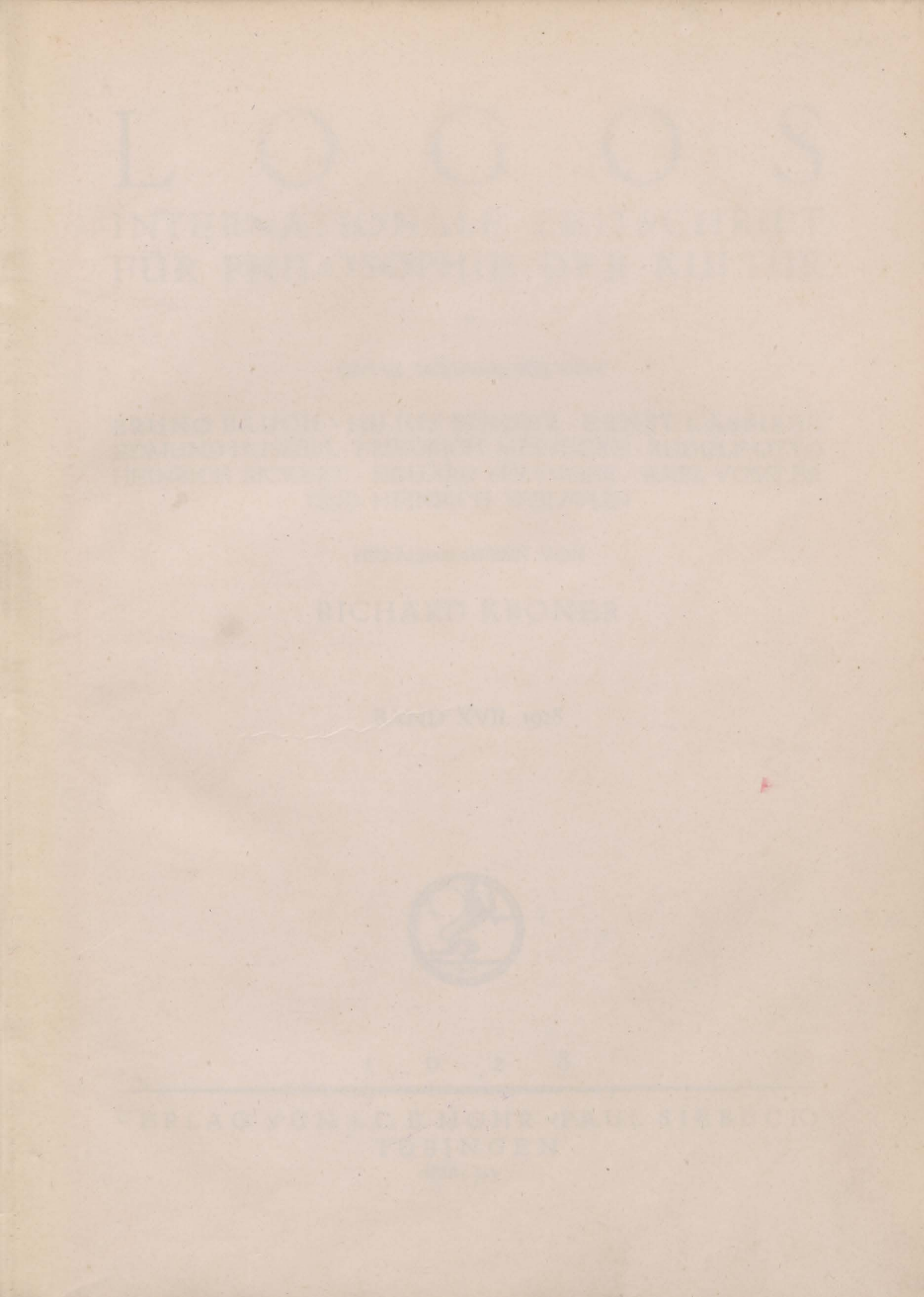
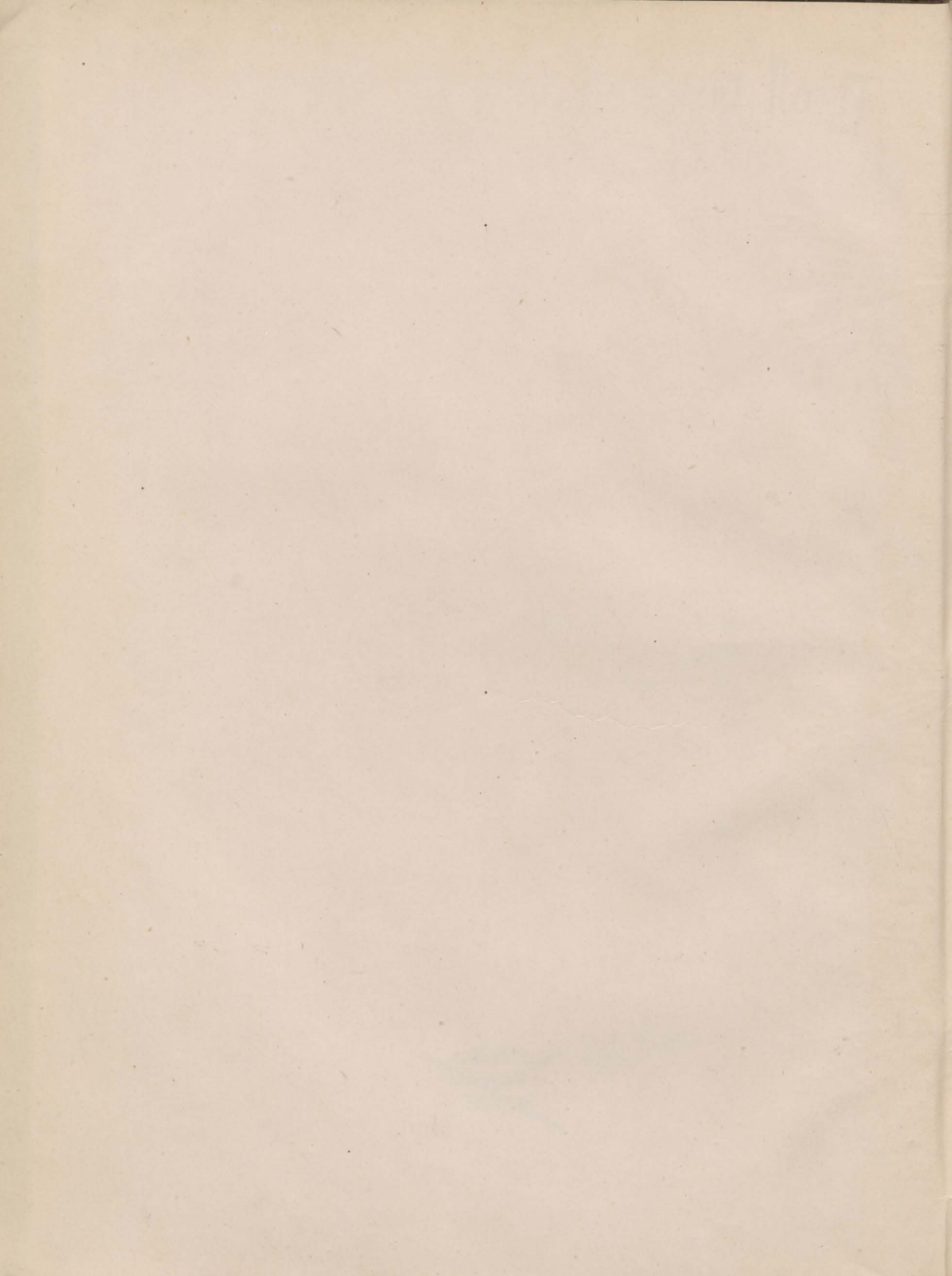



Stadt
Bücherei
Elbing







LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVII. 1928



1 9 2 8

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

Notizen:

FRIEDRICH SCHLEGELS »PHILOSOPHIE DER PHILOLOGIE«.

MIT EINER EINLEITUNG HERAUSGEGEBEN

VON

JOSEF KÖRNER (PRAG).

Die neuere historisch-philologische Forschung, der Ruhmestitel des 19. Jahrhunderts, ist das wertvollste, dauerndste Ergebnis der deutschen Romantik. Die unersättliche Gier jener Epoche, alles Geistige zu ergreifen, Wesen und Wandel und Wirkung des Geistes an sich zu begreifen, brachte schließlich einer neuen Wissenschaft vom Geistesleben den Hauptgewinn. Vorzüglich der Wissenschaft von der Sprache (Friedrich Schlegel [1]) nennt sie »das größte Kunstwerk, das den menschlichen Geist in der ganzen Fülle seines Wesens offenbaret«) und vom Sprachkunstwerk.

Aus philologischen Studien kamen die Führer der Romantik her, und indem sie die philologische Methode auf die Erkenntnis des Universums anwandten, schufen sie die romantische Denkart. »Ihre Weltbetrachtung«, sagt mit treffendem Witz S. von Lempicki [2]), »ist eine Art Hermeneutik«.

Wie sie aber das eine Mal die philologische Hermeneutik zur Erkenntnistheorie und Metaphysik erweiterten, so zogen sie sich ein andermal auch wieder aus dem Weiten ins Enge und führten den Erwerb philosophischer Spekulation dem eigentlich hermeneutischen Geschäfte zu. Eine Philosophie der Philologie wurde angestrebt, und derjenige aus dem romantischen Geschlecht, welcher die hierzu nötige Doppel-

1) F. Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlaß des Verstorbenen hg. von C. J. H. Windischmann (Bonn 1836/7) I, S. 12.

2) Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte III, S. 376.

begabung am reichsten besaß, Friedrich Schlegel, war auch als erster am Werke.

Schon aus seinen frühen Studien zur griechischen Literaturgeschichte war ihm das Bedürfnis nach logischer Grundlegung des historischen Denkens erstanden. Eine (zu Lebzeiten ungedruckte) Jugendarbeit [1]) legt Zeugnis ab von seinem zähen Ringen um den »Begriff der Geschichte«. »Die schwere Aufgabe ist, eine unbedingte Einheit, einen Leitfaden der Anordnung a priori für die Universalgeschichte zu finden, welcher die theoretische Vernunft nicht weniger als die praktische Vernunft befriedigen möchte, ohne die Rechte des Verstandes zu beleidigen, oder den Tatsachen der Erfahrung Gewalt anzutun«. Er sucht für die Geschichte »ein System notwendiger Gesetze a priori« [2]). — Seit August 1796 in Jena, tritt er dort Fichte nahe und schließt sich nun in der Begründung seiner Geschichtstheorie an die Wissenschaftslehre an [3]). »Es scheint, die kritische Luft hier hätte mich angesteckt«, schreibt er schon am 21. September an den befreundeten Ch. G. Körner, »und nun werden wohl diesen Winter einige der philosophischen Projekte realisiert werden, mit denen ich Sie schon einmal unterhalten habe.« Und am 30. Januar 1797: »Ich bin gewaltig in die Spekulation geraten diesen Winter« [4]). Hervortreten will er mit seinen philosophischen Versuchen in dem (seit 1795) von F. J. Niethammer (seit 1797 unter Fichtes Mitwirkung) herausgegebenen »Philosophischen Journal«. Und als der Bruch mit Schiller ihn schon im Juli dieses Jahres zwingt, seinen Wohnsitz von Jena nach Berlin zu verlegen, verspricht er, von dort aus die Mitarbeit fortzusetzen. Ende August schreibt er an Niethammer [5]): »Ich denke Ihnen nächstens den Begriff der Philologie schicken zu können. Ich denke damit eine ziemlich lange Reihe von philosophischen Aufsätzen zu eröffnen, die zusammen eine vollständige Philosophie der Philologie bilden werden, und in die sich alles hineinfügen wird, wovon ich Sie manchmal auf unseren Spaziergängen unterhalten habe. Mein Vorrat dazu ist sehr angewachsen, und die letzte Vollendung des ersten Aufsatzes (von dem Sie und Fichte aber keine strenge Methode fordern müssen, da es nur eine Art von Einleitung sein soll) wartet nur auf eine Ebbe in meinen Arbeiten

1) »Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer« (Kürschners Deutsche National-Literatur [= DNL.] 143, S. 245/69).

2) Ebd. S. 254 f., 256.

3) W. Dilthey, Leben Schleiermachers ²I (Berlin 1922), S. 262, 265 f.

4) Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel hg. von J. Körner (Berlin 1926) S. 7, 11.

5) Archiv für Literaturgeschichte XV (Leipzig 1887), S. 432.

fürs Lyceum. Ich hoffe, daß das Ganze seine Stelle in Ihrem Journal verdienen soll«[1]).

Mit diesem Unternehmen berührt sich wohl ein anderes ähnlicher, nur noch viel weiter ausgreifender Art, dessen ein Brief an Novalis[2]) Erwähnung tut. Schlegel spricht dort von einem geplanten Buch »über die Prinzipien der Schriftstellerei, wodurch ich den fehlenden Mittelpunkt der Lektüre und der Universitäten zu konstituieren denke. Die Fragmente von mir und die Charakteristiken betrachte als Seitenflügel oder Pole jenes Werkes, durch das sie erst ihr volles Licht erhalten werden. Es sind klassische Materialien und klassische Studien oder Experimente eines Schriftstellers, der die Schriftstellerei als Kunst und als Wissenschaft treibt oder zu treiben strebt: denn erreicht und getan hat dies bis jetzt so wenig ein Autor, daß ich vielleicht der erste bin, der es ernstlich will«. Dies große Planen (das noch durch die Lessing-Aufsätze[3]) von 1804 spukt) berührt sich innig mit Hardenbergs noch gewaltigerer »Enzyklopädistik«[4]), von der dieser selber sagt, sie habe »viel Verwandtschaft mit der Philologie«[5]). Fichte erwartete noch im Sommer 1800 für seine damals projektierten »Jahrbücher der Kritik« als Beitrag Friedrich Schlegels »eine Abhandlung über Geist und Zweck der Philologie überhaupt und über den gegenwärtigen Standpunkt derselben«[6]).

Durch nahezu die gesamte Schlegel-Literatur läuft das ebenso törichte wie leichtfertige Märchen von Friedrich Schlegels verhängnisvoller Trägheit. Heinrich Finke[7]) hat wohl als erster dieses Mißurteil energisch bekämpft[8]) und zur Widerlegung einfach auf die stattliche Reihe der Schlegelschen Schriften und die aus den Korrespondenzen sich ergebende

---

1) Ziemlich gleichzeitig schreibt Schlegel an Auguste Böhmer: »Sage doch Niethammer: Ich schrieb ihm mit nächster Post und schickte ihm zunächst den Begriff der Philologie, über den ich stark her wäre« (Literarisches Echo XIX, Sp. 1375).

2) Berlin, 2. Dezember 1798 (J. M. Raich, Novalis' Briefwechsel, Mainz 1880, S. 83 f.)

3) Lessings Geist aus seinen Schriften oder dessen Gedanken und Meinungen zusammengestellt und erläutert von Friedrich Schlegel (Leipzig 1804) II, S. 12 f.

4) Minors Ausgabe III, S. 332 (Nr. 890): »Mein Buch muß die kritische Metaphysik des Rezensierens, des Schriftstellerns, des Experimentierens und Beobachtens, des Lesens, Sprechens usw. enthalten«.

5) Minor III, S. 356 (Nr. 1043).

6) Fichte an A. W. Schlegel, Berlin, 30. Juli 1800 (J. G. Fichtes Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe von Hans Schulz, Leipzig 1925, II, S. 246).

7) H. Finke, Briefe an F. Schlegel (Köln 1917) S. 11 f. und Ueber F. Schlegel (Freiburg i. B. 1918, Prorektoratsrede) S. 10.

8) Vorher schon habe ich ein Gleiches getan in meiner Anzeige von Enders' Schlegelbuch: Literarisches Zentralblatt 1913, Nr. 37, Sp. 1212.

geistige Beweglichkeit und nie gesättigte Wißbegier hingewiesen. Wo sich etwa schon in zeitgenössischen Quellen jener Vorwurf anmeldet, hat er einen völlig andern Sinn, als heutige Interpreten ihm beilegen. Wenn Caroline und Dorothea von Schlegels göttlicher Faulheit, von seinem gedankenvollen Müßiggang reden [1]), meinen sie seine Schwerfälligkeit, sein Ungeschick, die Unfähigkeit »aus seinem ungeheuren Magazin von Materialien« etwas Einzelnes, Fertiges, Endgültiges zu gestalten; so geht es denn »mit allem ersinnlichen Fleiß doch nur langsam vorwärts« [2]); und vieles der Vollendung schon ganz Nahe bleibt zuletzt in den sich stündlich mehrenden Papierhaufen eingesargt.

Aus den Briefen, die nach Schlegels Tode anläßlich einer geplanten Herausgabe seines handschriftlichen Nachlasses zwischen der Witwe Dorothea, dem Bruder August Wilhelm, den Freunden Sulpiz Boisserée, Ludwig Tieck, Windischmann u. a. gewechselt worden sind, kann man ein ungefähres Bild des wahrhaft phantastischen Reichtums an solchen Aufzeichnungen gewinnen. Sie sind, scheint es, von ihren wenig gewissenhaften Verwaltern in alle Winde verstreut worden, das meiste dürfte heute vernichtet sein [3]). Unter dem wenigen, was sich erhalten hat [4]), befinden sich zwei Hefte aus dem Jahre 1797, »Zur Philologie« überschrieben, — ein karger Rest von Schlegels Entwürfen zu einer »Philosophie der Philologie«.

Die Hefte — vom Urheber eigenhändig aus Schreibpapier in Quartformat geschnitten und geheftet, das eine 24, das andere 25 Blätter umfassend, halbbrüchig beschrieben, der freigelassene Rand mit zahlreichen Randnotizen bedeckt — sind nicht datiert, doch ergibt sich die Abfassungszeit ohne weiteres aus mehreren chronologisch ganz eindeutigen Notizen (vgl. unsere Anmerkungen 31, 35, 43, 59 a, 85 a), denen zufolge das Brouillon in Berlin — demnach in der zweiten Hälfte des Jahres 1797 — niedergeschrieben sein muß.

Dies Datum wird durch ein weiteres Argument bestätigt. Schlegel hat die Hefte benützt, um daraus seine Aphorismen-Sammlungen im »Lyceum

1) Caroline, Briefe aus der Frühromantik. Nach Gg. Waitz vermehrt hg. von E. Schmidt (Leipzig 1913) II, S. 198; Mitteilungen aus dem Literaturarchive in Berlin N. F. VII (= Briefe von Dorothea Schlegel an Friedrich Schleiermacher) S. 77.

2) Mitteilungen usw. VII, S. 26.

3) Einem Nachkommen Dorotheas, Hubert von Lassaulx in Köln, verdanke ich die Kenntnis eines immer noch erstaunlich reichen Verzeichnisses von Nachlaßpapieren, die noch 1878 im Besitze der Familie waren; angeblich sind dieselben damals der Görres-Gesellschaft überlassen worden, die jedoch über ihren Verbleib nichts weiß.

4) Vgl. meinen Fundbericht: Literarisches Echo XVI (1914), Sp. 949 ff.

der schönen Künste« (Jg. 1797 [1]), S. 133—169 = Friedrich Schlegel 1794—1802. Seine prosaischen Jugendschriften hg. von J. Minor, Wien 1882, II, S. 182—202) und im »Athenäum« (I 2 [1798], S. 3—146 = Jugendschriften II, S. 203—288) zu speisen. In unsern Heften findet sich die Urform der Lyceum-Fragmente 25 und 75, der Athenäum-Fragmente 47, 149, 229, 231, 255, 281, 391, 393; ja das lange Athenäumfragment 404 ist eigentlich nichts als die knappe Zusammenfassung des ganzen Entwurfs.

Ohne Frage sind diese Notizen aber nur ein zufällig erhaltener Rest reichlicherer Aufzeichnungen. Das oben erwähnte Verzeichnis der Schlegelschen Nachlaßpapiere nennt aus dem Jahre 1797 auch noch ein Heft »Prinzipien der Historie«, dann ein undatiertes (vermutlich gleichfalls in diese Zeit gehöriges) Heft »Prinzipien der Literatur« [2]), endlich drei weitere Hefte »Zur Philologie«, in Paris geschrieben und zwar im Juli 1802, bzw. im Dezember 1802 und im Januar 1804. Wahrscheinlich gab es noch andere Niederschriften, die mit unsern Heften in allerengster Verbindung standen; dort mag z. B. das Athenäumfragment 147 vorgebildet worden sein, das aufs beste in diesen Zusammenhang paßt: »Klassisch zu leben und das Altertum praktisch in sich zu realisieren, ist der Gipfel und das Ziel der Philologie«.

Die Grundforderung des Schlegelschen Brouillons, fast auf jeder Seite wiederkehrend, geht auf Verknüpfung und Durchdringung von Philologie und Philosophie. Sie kehrt wieder in den Athenäumfragmenten 92, 93 und — vor allem! — 404. Sie findet sich aber auch an vielen Stellen der Novalisschen Fragmente [3]). Hat vielleicht Novalis unsere Hefte gekannt? Es wäre sehr wohl möglich, denn die Freunde haben nachweislich ihre Papiere ausgetauscht. Einem jüngeren Freunde, dem Sulpiz Boisserée, hat Schlegel noch in der Paris-Kölner Zeit unsere Hefte zur Durchsicht überlassen; aus dem ersten hat sich Boisserée Auszüge gemacht, die bis heute im Kölner Stadtarchiv erhalten sind.

Unzweifelhaft sind auch Schleiermacher diese Studienblätter bekannt gewesen. Fällt doch mitten in ihre Abfassung sein inniger Freundschaftsbund mit Friedrich Schlegel (Oktober 1797). Ende Dezember ziehen die beiden gar zusammen und leben ein Jahr lang in so vertrauter Gemein-

1) Im September 1797 zusammengestellt: vgl. Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Hg. von O. F. Walzel (Berlin 1890) S. 295.

2) Vgl. den oben S. 3 zitierten Brief an Novalis und: Dorothea von Schlegel, geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit. Briefwechsel. Hg. von J. M. Raich (Mainz 1881) I, S. 278.

3) Minor III, S. 56 (Nr. 284), 194 f. (Nr. 164, 169), 321 f. (Nr. 889), 324 f. (Nr. 901—910), 356 (Nr. 1043); besonders III, S. 372 (Nr. 1103): »Philologie und Philosophie sind eins«.

schaft, daß die Berliner Bekannten über ihre »Ehe« witzeln [1]). Hat aber Schleiermacher Schlegels Entwurf einer Philosophie der Philologie gekannt (und er kannte allem Vermuten nach mehr als uns heute vorliegt), so erhebt sich die Frage: was verdankt er diesen Blättern?

Schleiermachers Biograph Wilhelm Diltbey hat sich zeitlebens bemüht, seinen Helden über Friedrich Schlegel emporzuheben und demgemäß diesen nach Möglichkeit zu drücken. Nicht nur in der großen Lebensbeschreibung geschieht das so, auch sonst allerwärts. Zählt er etwa einmal die Begründer der neueren Geisteswissenschaften auf, so nennt er Wolf, Wilhelm von Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel, Schleiermacher, Bopp, J. Grimm, aber verschweigt Friedrich Schlegel [2]). Schlegels historisches Verdienst um die (freilich erst durch Schleiermachers beharrlichen Fleiß zustandegebrachte) Plato-Verdeutschung suchte er, der deutlichen Sprache aller Zeugnisse ungeachtet, möglichst abzuleugnen [3]), sowie das einst schon Schleiermacher selbst getan hatte; für Schlegels größere Plato-Kongenialität, die jüngst Friedrich Gundolf so schön dargelegt hat [4]), fehlte ihm das Verständnis [5]). Und so hat Dilthey das Verdienst sehr ungleich verteilt auch hinsichtlich einer Leistung, die er mit zu den größten Taten Schleiermachers rechnet: hinsichtlich der Begründung der Hermeneutik.

»Werden konnte«, meint Dilthey [6]), »eine wirkungskräftige Hermeneutik nur in einem Kopf, in dem sich die Virtuosität philologischer Interpretation mit echtem philosophischen Vermögen verband. Ein solcher war Schleiermacher«. Diese und andere Worte Diltheys macht sich der neueste Geschichtsschreiber der Hermeneutik zu eigen, Joachim Wach [7]), wenn er schreibt: »In Schleiermacher geriet zum erstenmal ein wirklicher, systematischer Denker, ein philosophischer Kopf über die Hermeneutik. . . . Ausgelegt hat man längst vor ihm, die Regeln für diese Auslegung fand man vor ihm, aber er war der erste, der aus dem Haufen von Regeln ein System baute, der aus einem inneren Zusammenhang eine

---

1) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Hg. von L. Jonas und W. Dilthey (Berlin 1858—63) ² I, S. 169.

2) W. Dilthey, Gesammelte Schriften VII (Leipzig und Berlin 1927), S. 93.

3) Leben Schleiermachers ² I, S. 654 ff.

4) Deutsche Vierteljahrsschrift für Geistesgeschichte usw. II, S. 503 ff.

5) Vgl. Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel S. 467 f. — Schlegels Uebersetzung des »Eutyphron« ist (im Besitze des Herrn Geheimrat H. Finke in Freiburg i. B.) erhalten und wird hoffentlich bald der Oeffentlichkeit übergeben werden.

6) Gesammelte Schriften V (1924), S. 326.

7) Joachim Wach, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jhdt. I. Die großen Systeme (Tübingen 1926) S. 85 f.

umfassende Lehre vom Verstehen entwickelt hat«. Da ist immer noch Dilthey kenntnisreicher und gerechter; er anerkennt wenigstens, daß F. Schlegel Schleiermachers Führer zur philologischen Kunst war, ihm die Begriffe der innern Form des Werks, der Entwicklungsgeschichte des Schriftstellers und der Struktur literarischer Gattungen vermittelt hat [1]; ihm ist auch bekannt, daß schon Friedrich Schlegel selber jenseits der glänzenden Einzelleistungen seiner nachkonstruierenden philologischen Kunst den Plan einer Wissenschaft der Kritik hegte, daß die rein praktische hermeneutische Regelgebung nicht erst von Schleiermacher und seinem großen Schüler August Böckh durch eine auf Fichte gestützte Ideallehre ersetzt wurde, eine solche vielmehr schon von F. Schlegel entworfen war [2]. Da er aber diesen Entwurf nicht kannte (aus Briefzeugnissen nur von seiner Existenz wußte), blieb er weit entfernt, Schleiermachers Abhängigkeit von Schlegel zu sehen.

Schleiermacher trifft hier keine Schuld undankbaren Verschweigens. Die exegetischen Vorlesungen, die er seit dem Sommer 1805 zu wiederholten Malen seinen Hörern vortrug, hat er ja nicht in Druck gelegt, sie sind erst nach seinem Tode von Friedrich Lücke mühselig aus Konzepten und Nachschriften redigiert worden [3]. Breitere Wirkung gab diesem gedankenreichen Kolleg erst dessen großartige Verarbeitung in August Böckhs posthumer »Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften« [4]. Böckh — nach Wach [5]) »der größte Systematiker der Hermeneutik« — gesteht offen ein [6], daß er Schleiermachers hermeneutisches System (und zwar nicht aus der späten Buchausgabe, sondern aus früheren mündlichen Mitteilungen) so benützt habe, daß er außerstande sei, das Eigene vom Fremden zu unterscheiden. Kommt man nun von

---

1) Was Wach a. a. O. S. 20 [1]) freilich so nebenbei Dilthey nachschreibt, aber ganz in den Hintergrund rückt.

2) Schriften V, S. 326 ff.; VII, S. 217; Leben Schleiermachers ² I, S. 652. Williger als in späteren Arbeiten hat Dilthey in seiner ungedruckten Habilitationsschrift über »Schleiermachers Hermeneutik« (die ich durch Güte der Berliner Akademie der Wissenschaften einsehen durfte) Schlegels Verdienst anerkannt; in Schlegel — heißt es S. 99 des Manuskripts (Dilthey-Nachlaß, Fasz. B 44) — trat Schleiermachern »eine ausgebildete Methode der ästhetischen Auslegung entgegen, welche auf dem Punkte stand, sich zu einer Theorie der Produktion auszubilden«. Nächst der Fichteschen Philosophie seien die hermeneutischen Gedanken Fr. Schlegels eine wesentliche Voraussetzung der Schleiermacherschen Theorie des Verstehens. (Vgl. auch S. 105 der Handschrift.)

3) Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen. Hg. von Friedrich Lücke [= Werke I 7] (Berlin 1838).

4) Hg. von E. Bratuscheck (Leipzig 1877); 2. Auflage von R. Klußmann (1886).

5) A. a. O. S. 10, 21, 25.

6) Enzyklopädie S. 75.

Schlegels Entwurf zur Lektüre der Böckhschen »Enzyklopädie«, so scheinen oft genug die Fragmente des alten Brouillons wie auf einem Palimpsest durch; in den Anmerkungen unseres Abdrucks wird das jeweils genau belegt.

Ist das allein schon ein starker Beweis für die ursprüngliche Abhängigkeit Schleiermachers von Schlegel, so wächst die Wahrscheinlichkeit noch mächtiger an, wenn man die Entstehungsgeschichte der Schleiermacherschen Hermeneutik genauer ins Auge faßt. Noch in einem Briefe aus dem Dezember 1803 [1]) bekennt Schleiermacher seine Unfähigkeit zu größeren philologischen Unternehmungen und erklärt Friedrich als den ersten Meister jetziger Zeit in der höheren Philologie. Und schon 1805 sollte er fähig gewesen sein, ein hermeneutisches System aus dem Nichts zu schaffen? und dies im Handumdrehn? Erzählt uns doch Dilthey [2]), daß Schleiermacher zwei Monate vor Beginn des Kollegs noch keinerlei Vorstudien gemacht hatte. Nichts liegt näher als die Annahme, daß er den alten Schlegelschen Entwurf (von dem er Abschrift, Auszüge oder eine gute Erinnerung besaß) seiner Vorlesung zugrundegelegt haben wird. In der Tat deckt sich das von ihm selber angegebene Ziel seines Unternehmens — »Was bisher nur eine Sammlung von unzusammenhängenden, z. T. sehr unbefriedigenden Observationen ist, zu einer Wissenschaft zu erheben« — völlig mit Schlegels Absicht und Ausführung.

Volle Gewißheit ergäbe freilich erst ein Vergleich unserer Manuskripte mit dem 3 Bogen umfassenden Konzept Schleiermachers von 1805, »Zur Hermeneutik« überschrieben, das noch Lücke vorlag [3]). Es scheint sich aber nicht bis heute erhalten zu haben [4]). —

Zu Lebzeiten hat Schleiermacher aus dem Gebiete der Hermeneutik nur zwei bescheidene Akademievorträge veröffentlicht [5]): 1. »Ueber den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch« (gelesen in den Sitzungen vom 13. August und 22. Oktober 1829); 2. »Ueber Begriff und Einteilung der philologischen Kritik« (gelesen in der Sitzung vom 20. März 1830). Selbst dort läßt sich, wie unsere Anmerkungen 63 und 92 zeigen, ohne allzugroßen Zwang noch ein und das andere Aperçu aus dem Schlegelschen Entwurf durchhören. Noch deutlicher allerdings gewisse längst gedruckte Athenäumsfragmente, aber

1) Jonas-Dilthey IV, S. 89 f.

2) Leben Schleiermachers ² I, S. 329, 753 f.; ADB XXXI, S. 435.

3) Schleiermachers Werke I 7, S. VIII f.

4) Nach freundlicher Mitteilung des Herrn Prof. F. Behrend, Archivars der Preußischen Akademie der Wissenschaften; wegen bevorstehender Neuausgabe der Schleiermacherschen Werke ist der Nachlaß gesperrt.

5) Werke III 3, S. 344—402.

die werden mit absichtsvollem Bewußtsein zitiert und ihr Autor deutlich genug (wenn auch ohne Namensnennung) bezeichnet. Beim Erraten der individuellen Kombinationsweise eines Autors, heißt es da [1]), »kann die eigne Ueberzeugung sehr fest sein und auch gleichgestimmten und analog operierenden Genossen sehr leicht mitteilbar; aber die Form einer Demonstration würde man der Darstellung vergeblich aufzuprägen suchen. Und dies sei keineswegs zum Nachteil solcher Entdeckungen gesagt, sondern auf diesem Gebiet gilt wohl vorzüglich das sonst ziemlich paradoxe Wort eines ausgezeichneten Kopfes, der uns nur eben entrissen worden ist, daß Behaupten weit mehr ist als Beweisen«. — Wach, der diese Stelle heranzieht [2]), hat nicht erkannt, daß hier der am 12. Januar 1829 verstorbene Friedrich Schlegel und sein Athenäumfragment 82 [3]) gemeint ist. Von einem andern hochgerühmten Ausspruch Schleiermachers ahnen weder Wach noch Dilthey die erlauchte Herkunft. In der angeführten Akademierede wie in der systematischen »Hermeneutik« [4]) setzt Schleiermacher die höchste Vollkommenheit der Auslegung dahin, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstand [5]). Diese Formel geht über Friedrich Schlegels sie steigerndes Athenäumfragment 401 [6]) zurück auf eine kühne Stelle in Kants »Kritik der reinen Vernunft« (Reclam-Ausgabe S. 274): »daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl in gemeinen Gesprächen als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte«.

Keineswegs sollen Schleiermachers große Verdienste um die Grundlegung und systematische Durchbildung der Hermeneutik hier geleugnet oder auch nur herabgesetzt werden; bloß die Priorität soll gerechter, historisch richtiger dem eigentlichen Beginner zugesprochen sein. Unstreitig war Schleiermacher zwar nicht der tiefere, wohl aber der baumeisterlichere Denker. Friedrich Schlegel dachte über das architektonische Vermögen und Bestreben der Philosophen sehr skeptisch. »Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben.«

---

1) A. a. O. S. 354. 2) A. a. O. S. 96.

3) Es heißt dort u. a.: »Die Hauptsache bleibt doch immer, daß man etwas weiß und daß man es sagt. Es beweisen oder gar erklären wollen, ist in den meisten Fällen herzlich überflüssig . . . Soll beides gleich gut gemacht werden, so ist es unstreitig viel schwerer behaupten, als beweisen.«

4) Schleiermachers Werke III 3, S. 362; I 7, S. 45.

5) Uebernommen von Böckh, Enzyklopädie S. 87.

6) Dessen Urform bei Windischmann II, S. 415 steht.

Nach diesem gar nicht so paradoxen Bekenntnis [1]), das auffallend mit einem Ausspruch des Novalis übereinstimmt [2]) und dem kein geringerer als Heinrich Rickert [3]) vollen Beifall gönnt, wird man Schlegels spekulative Versuche zu werten haben. Uebrigens beginnt ja neuerdings eine gründliche Revision des bisherigen Geschichtsurteils wie über Friedrich Schlegels gesamte menschliche und literarische Erscheinung, so insbesondere über seine Bedeutung als Denker; und die Bekanntgabe seiner kürzlich erst in der Nachschrift eines Zuhörers aufgetauchten Vorlesung über »Transzendentalphilosophie« von 1800/1801 — seines ersten »Systems« — dürfte auch den Widerstrebenden belehren, daß Wach [4]) sehr zu Unrecht Friedrich Schlegel einen geistreichen, jedoch denkerischen Zusammenhangs unfähigen Kopf gescholten hat. Friedrich Schlegels Fragmente — das wird freilich erst die von mir vorbereitete kritische Gesamtausgabe ganz offenbar machen — sind ja nicht sowohl die volle Ernte seines Nachdenkens, als vielmehr nur vereinzelte, aus unübersehlichem Reichtum mit sorgloser Hand herausgegriffene Prunkstücke, wenige lose Auszüge also eines, bislang verborgenen Ganzen. Wer würde etwa einen Dramatiker nach den spärlichen Proben einer Anthologie zu beurteilen wagen? Den Philosophen Friedrich Schlegel aber bemessen wir nach den aus der Verwurzelung in seinen zahllosen Notizheften gelösten Aphorismen des »Athenäums«. Kein Wunder, daß man bis heute an Kraft und Weite des Denkens Novalis über Friedrich Schlegel gestellt hat, da doch jener frühzeitig schon mit der Gesamtheit seiner Niederschriften vor das deutsche Publikum gebracht ward, Schlegels geistige Nabobschätze aber vergraben blieben oder gar verloren gingen. Die Zeitgenossen hatten für Friedrich Schlegels Bedeutung ein besseres Verständnis. Es will schon etwas besagen, wenn Schelling — und zwar gerade zur Zeit seines heftigsten öffentlichen Waffengangs mit Schlegel — einem Freunde die größte Hochachtung für jenen bekennt und das gewichtige Wort ausspricht: »Ich schätze ihn weit höher als Novalis und alle die Andern« [5]). Und sicherlich war Schlegels wiederholte Beschwerde, daß Schelling »fast in jedem seiner Werke« von ihm die Ideen beziehe [6]), mehr

1) Ath. Frgm. 53; vgl. Schlegels Lessing-Auswahl III, S. 416, 418.

2) Minor III, S. 156: »Das eigentliche philosophische System muß Freiheit und Unendlichkeit oder Systemlosigkeit in ein System gebracht sein.«

3) System der Philosophie I (Tübingen 1920), S. 13.

4) A. a. O. S. 20 [1].

5) Schelling an Schubert 28. April 1809 (Aus Schellings Leben. In Briefen. Hg. von G. L. Plitt, Leipzig 1869/70, II, S. 153 f.). Auch nach F. Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist (Berlin 1914), S. 324 war Friedrich Schlegel »der originalste und tiefste Geist der Romantik«.

6) Briefe von und an F. und D. Schlegel S. 63, 468.

als eitle Selbstüberschätzung. Hatte (um bei unserm Thema zu bleiben) Schelling in dem, was seine berühmten »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803) zu der ihm selber wenig geläufigen philologischen Wissenschaft äußerten, nicht das Beste Schlegels Schriften und Gesprächen zu danken? Wenn es dort heißt, daß die Philologie »ebensosehr Kunst wie die Poesie und der Philologe nicht minder als der Dichter geboren wird« [1]), so war das doch wohl ein Echo des Athenäumfragments 404.

In der Tat, ob Schelling auch von Schlegels philosophischem Können und Leisten wenig hielt und in dieser Hinsicht den Konkurrenten über Gebühr mißachtete, Schlegels philologisches Genie erkannte er immerdar neidlos an. »Friedrich Schlegel«, schreibt er in dem vorhin angeführten Briefe an Schubert, »ist ein Philolog im höchsten Sinn des Worts«; Philologie sei seine wahre Bestimmung.

Schlegel beurteilte sich selber anders. »Ich bin ein philologischer Philosoph, kein philologischer Künstler. Ich bin mehr als Philologe oder weniger: je nachdem mans nimmt« — so steht in dem unten mitgeteilten Manuskripte zu lesen. Und weiterhin: »Etwas r e i n Philologisches, was nicht zugleich philosophisch wäre, kann ich nicht schreiben. Also bin ich mehr Philosoph. Denn ich könnte wohl etwas rein Logisches schreiben.« Aber dort findet sich auch dies andere Wort: »Wenn der Philosoph Philosophie auf Philologie und Historie anwendet: so ist das Produkt immer nur Philosophie, nicht Philologie und Historie. Wenn aber der Historiker oder Philologe Philosophie auf sein Fach anwenden will: so hört es auf Philosophie zu seyn.«

Schlegel fordert immer wieder Verbindung und Durchdringung von Philosophie und Philologie; und doch weiß und sieht er, daß dabei stets e i n Trieb den Primat behalten wird. Schleiermacher blieb, auch nachdem er durch den Freund und Hausgenossen die philologischen Weihen empfangen hatte, was er vordem gewesen: Philosoph. Ein jüngerer Adept Schlegels, der ihm während des zweiten Jenaer Aufenthalts (September 1799 bis Dezember 1801) nahe trat, F r i e d r i c h A s t , blieb trotz heißesten philosophischen Bemühens im Grunde stets und überall bloßer Philologe.

Ast [2]) hatte schon im Jahre 1798 die Universität Jena bezogen und sich sogleich dem romantischen Kreise genähert. Zwischen streng philologischen und ästhetischen Studien sich teilend, war er ein eifriger Zuhörer in

1) M. Schröters Schelling-Ausgabe III, S. 366.

2) Vgl. Johann Herrmann, Friedrich Ast als Neuhumanist. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus in Bayern (Münchener Dissertation 1912).

A. W. Schlegels Vorlesungen über philosophische Kunstlehre [1]), dann schloß er sich mit ganzer Seele Friedrich Schlegel an, der den Jüngling hochschätzte und in sein Haus zog [2]); der tüchtige Gräzist war ihm bei der eben begonnenen Plato-Uebersetzung ein erwünschter Berater. Den größeren Gewinn hatte von dieser Freundschaft natürlich Ast. Er hat von Friedrich Schlegel den Antrieb für seine Lebensarbeit, die Beschäftigung mit Plato, erhalten, von ihm auch (mehr als von Schelling) die Grundbegriffe seines spekulativen Denkens. Die Abhängigkeit ist mit Händen zu greifen in dem Buche »Platons Leben und Schriften« von 1816, einem Versuche, »im Leben wie in den Schriften des Platon das Wahre und Echte vom Erdichteten und Untergeschobenen zu scheiden und die Zeitfolge der echten Gespräche zu bestimmen«. Ast athetiert 21 Dialoge (darunter Kriton, Apologie, Menon, Euthydem, die Gesetze), erkennt nur 14 als unbedingt echt an — genau wie Friedrich Schlegel in seinem Brief an Schleiermacher vom 25. Februar 1802 [3]). Trotzdem wird Schlegels Name in dem Buche nirgends genannt [4]).

Ast scheint es überhaupt nicht geliebt zu haben, seine eigentlichen Gewährsmänner namhaft zu machen. Als er 1805 ein »Handbuch der Aesthetik« herausgab, fand Friedrich Creuzer darin zu viel bloße Wiederholung aus A. W. Schlegels ästhetischen Vorlesungen von 1798 [5]); in dem Buche ist von solcher Herkunft nichts gesagt. Und so wundern wir uns nicht mehr, wenn auch in zwei späteren Werken Asts, die sichtbar von Friedrich Schlegels Geiste genährt sind, der Nährvater ungenannt bleibt.

Es sind zwei gleichzeitig erschienene und auch in sachlicher Wechselbeziehung zueinander stehende Schriften: 1. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (Landshut 1808); 2. Grundriß der Philologie (Landshut 1808). Sie sind erwachsen aus dem schon 1806 [6]) in Arbeit genommenen Versuch einer Enzyklopädie der philologischen Wissenschaften

1) Deren Kenntnis wir seiner Nachschrift zu danken haben, aus der sie A. Wünsche, Leipzig 1911, abgedruckt hat.

2) Jonas-Dilthey III, S. 270, 295; Dorothea I, S. 76.

3) Jonas-Dilthey III, S. 306/8; vgl. Windischmann I, S. 369.

4) Die Uebereinstimmung von Ast und Schleiermacher in den Grundvorstellungen über Plato, die auch Dilthey (Leben Schleiermachers [2] I, S. 656) zugibt, geht auf die gemeinsame Quelle — Friedrich Schlegel — zurück.

5) Die Liebe der Günderode. Friedrich Creuzers Briefe an Caroline von Günderode Hg. von Karl Preisendanz (München 1912) S. 226.

6) Vgl. den im »Euphorion« 1. Ergänzungsheft, S. 189 f. (und danach bei Herrmann S. 54 f.) veröffentlichten Brief vom 3. August 1806, der aber eher an Thibaut als an Creuzer gerichtet sein und in die Reihe der (von Hermann übersehenen) bei H. Düntzer, Zur deutschen Literatur und Geschichte (Nürnberg 1858) II, S. 61 ff. gedruckten Korrespondenzen gehören dürfte.

und gehen letzten Endes auf Friedrich Schlegels alten Entwurf zurück. Auch ohne einen (vorläufig fehlenden) dokumentarischen Beweis darf man behaupten, daß Schlegel dem fast gleichaltrigen und intimen Freunde seine Hefte zur »Philosophie der Philologie« ebenso gerne überlassen haben wird wie später dem viel jüngeren Schüler Sulpiz Boisserée. Und Ast hat als erster, lange vor Schleiermacher, Schlegels Entwürfe zu einem in sich geschlossenen, bis in die Einzelheiten durchgebildeten systematischen Werke ausgestaltet. Die Bedeutung dieses Werks haben — widerstrebend — bereits Schleiermacher und Böckh anerkannt und nur die romantischen Paradoxien und Uebertreibungen darin als »Schwärmerei und Künstelei« abgelehnt [1]). Es ist vielleicht das beste Verdienst der Wachschen Arbeit, diesem schon vergessenen Mann und Werk zu neuer Anerkennung geholfen und darauf hingewiesen zu haben, wie viel hier auch noch für die Gegenwart zu holen ist. Es sollte mich nicht wundern, wenn nach dem Bachofen- und Carus-Rummel der letzten Jahre jetzt auch eine Auferstehung der Astschen Schriften geschähe, deren Art und Unart in manchen Erzeugnissen neuester »Geistesgeschichte« Urständ gehalten hat.

Was aber Wach nicht wußte und auch kaum wissen konnte, ist die Tatsache, daß die wesentlichsten Gedanken und wichtigsten Formulierungen Asts von Friedrich Schlegel übernommen sind. Schon die Urteile über namhafte Philologen (Heindorf, Wolf, Heyne, Voß, die Holländer), die Ast in dem angeführten Briefe von 1806 fällt, wiederholen mit bisweilen wörtlichem Anklang die gleichgerichteten Aeußerungen in Schlegels Heften. Die Ueberschrift des I. Abschnitts von Asts »Grundriß«: »Begriff der Philologie« ist von Schlegel übernommen. Wie der jugendliche Verfasser der Schrift »Ueber das Studium der Griechischen Philosophie« [2]), so stellt auch Ast das klassische Altertum »als das Ideal der Bildung der Menschheit« dar [3]). »Poesie und Philosophie«, schreibt Ast [4]), »sind die ersten und höchsten Elemente der menschlichen Bildung, sowie aller Wissenschaft und Gelehrsamkeit«; in Schlegels Kölner Vorlesungen über Literaturgeschichte von 1804, der Urform seines großen Lebenswerks, heißt es genau so: »Philosophie und Poesie sind die eigentliche Weltseele sozusagen aller Wissenschaften und Künste« [5]). Das Verhältnis von Poesie und Philosophie zur Religion umschreibt Ast [6]) mit ähnlichen Worten wie Friedrich Schlegels »Ideen« 25 und 46; mit Friedrich Schle-

1) Böckh, Enzyklopädie S. 38.
2) F. Schlegels Jugendschriften ed. Minor I, S. 125.
3) Grundriß S. 6. 4) Ebd. S. 30.
5) S. 4a der im Kölner Stadtarchiv erhaltenen Nachschrift.
6) Grundriß S. 35 f.

gel [1]) sieht Ast [2]) in der Mythologie die gemeinsame Quelle für alle Gattungen der menschlichen Bildung.

Auch Asts »Grundlinien« atmen Schlegelschen Geist aus. Können sie sich nicht genug tun in der immer wiederholten Einschärfung [3]) des Grundgesetzes alles Verstehens und Erkennens, daß nicht nur aus dem Einzelnen der Geist des Ganzen zu finden, sondern ebensowohl durch das Ganze das Einzelne zu begreifen sei, so unterstreichen sie nur, was schon Schlegel in der Einleitung seiner Lessing-Auswahl (I, S. 29 f.) ausgesprochen hat: »Die erste Bedingung alles Verständnisses, und also auch das Verständnis eines Kunstwerks, ist die Anschauung des Ganzen.« In Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie von 1800/1801, die Ast angehört hat [4]), ist dies einer der durchgehenden Sätze: »Man kann alles nur durch das Ganze und im Ganzen verstehen« [5]); und aus diesen Vorlesungen stammt auch Asts hyperidealistische Ueberzeugung von der »ursprünglichen Einheit und Gleichheit aller Dinge im Geiste« [6]).

Nur an einer einzigen Stelle und ganz beiläufig (in einer Anmerkung auf S. 63 des »Grundrisses«) wird Friedrich Schlegel — nämlich seine griechische Literaturgeschichte von 1798 — von Ast zitiert. Solches Verschweigen war ohne böse Absicht und ist auch von Schlegel (anders als im Falle des Schleiermacherschen Plato) nie übel genommen worden. Denn Ast hat bei andrer Gelegenheit seine Dankbarkeit und Bewunderung für den verehrten Meister voll bezeugt. Mit Trompetenstößen verkündete er den Ruhm des Dichters Friedrich Schlegel, pries »Lucinde« und »Alarcos« als »herrliche Erzeugnisse tiefer Kunstpoesie« [7]), sah das für die neuere Kunst und Dichtung geforderte Ziel gegenseitiger Durchdringung des Antiken und Modernen, des Plastischen und Musikalischen [8]) erreicht in Friedrich Schlegels lyrischen Gedichten [9]), die ihm eine neue Epoche der Poesie, »die der echten und vollendeten Produktivität« zu eröffnen schienen [10]).

Ob Schlegel Asts »Grundlinien« und »Grundriß« je gesehen und gelesen

---

1) Lessing-Auswahl I, S. 27. 2) Grundriß S. 51.

3) Grundlinien S. 171 f., 178 f., 186.

4) Vgl. Caroline und Dorothea Schlegel in Briefen. Hg. von E. Wieneke (Weimar 1914) S. 335.

5) Nach der in meinem Besitz befindlichen Nachschrift.

6) Grundlinien S. 167 f.

7) F. Ast, System der Kunstlehre (Leipzig 1805) S. 301, 320.

8) Auch das übrigens eine These Friedrich Schlegels; vgl. J. Körner, Romantiker und Klassiker (Berlin 1924), S. 169 f.

9) Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst. Hg. von F. Ast I (Landshut 1808) 1, S. 54.

10) Ebd. S. 144.

und wie er etwa darüber geurteilt hat, ist nicht bekannt. Den eigenen Entwurf einer »Philosophie der Philologie« hat er, wie so manchen andern jugendlichen Plan, in spätern Jahren nicht mehr gefördert, den aufgehäuften Gedankenstoff aber bei Gelegenheit doch noch verwertet. So enthält die Lessing-Auswahl (1804) als »allgemeine Einleitung« ein schönes Kapitel »Vom Wesen der Kritik« (I, S. 19—41), das auch bei Philologen vom Fach Aufmerksamkeit fand [1]). Viel unbedeutender ist die kurze Darlegung über philologische Wissenschaft im § 5 der Vorlesungen über Propädeutik und Logik vom Sommer 1806 [2]). Die alte Forderung nach philosophischer Durchblutung der Philologie kehrt in der Rezension einer Schrift Adam Müllers (1808) [3]) und schärfer in dem gleichzeitigen Buche »Ueber die Sprache und Weisheit der Indier« wieder [4]). A. Heerens Biographie des berühmten Göttinger Philologen Ch. G. Heyne, die Schlegel in seinem »Deutschen Museum« (IV, 1813, S. 180/5) ausführlich besprach, bot ihm einen letzten Anlaß, seine Ansichten über Philologie und Philologen noch einmal im Zusammenhange vorzutragen. Jetzt beschäftigt ihn besonders die Frage, »was denn wohl der eigentümliche Charakter der deutschen Philologie sei und sein solle«. Er gibt zur Antwort [5]): »Das Streben der deutschen Philologie geht dahin, das Altertum und seinen Geist wirklich zu verstehen. Die deutsche Philologie will nicht bloß als Kunst sich ihrer eignen Vollendung erfreuen, sondern ihr Ziel ist, das Studium des Altertums zu einer Wissenschaft zu erheben. Freilich ist bis jetzt nur erst die Anlage dazu vorhanden, oder höchstens ein geringer Anfang. Indessen auch nach diesen noch unvollkommenen bis jetzt vorhandenen Versuchen darf man wohl ohne Verdacht der Parteilichkeit behaupten, daß eine genügeleistende Erklärung und Geschichte der alten Mythologie, und eine vollendete Bearbeitung jener beiden großen Hauptschriftsteller des Altertums, des Plato und Aristoteles, wohl nur von deutschen Philologen erwartet werden darf.« Und einen Gedanken aufnehmend, der schon in den Vorlesungen von 1806 ausgesprochen ist [6]), setzt er fort: »Soll aber die Philologie und Altertumskunde nicht bloß Kunst bleiben, sondern Wissenschaft werden, so ist vor allen Dingen notwendig, daß das Studium der Griechen mit dem orienta-

1) F. A. Wolfs Darstellung der Altertumswissenschaft hg. von S. F. W. Hoffmann (Leipzig 1833), S. 186.

2) Windischmann I, S. 8—12.

3) DNL. 143, S. 410.

4) Friedrich von Schlegels sämtliche Werke. Zweite Originalausgabe (Wien 1846) VIII, S. 377 f.

5) Deutsches Museum IV, S. 183 f.

6) Windischmann I, S. 8.

lischen Studium in seinem ganzen Umfang verbunden sei und die unnatürliche Trennung zwischen beiden aufhöre. Es scheint endlich Zeit zu sein, jene enge Sphäre des gewöhnlichen philologischen Wesens über die Griechen und Römer einmal zu verlassen, oder vielmehr zu einer wahrhaft allgemeinen Philologie zu erweitern. . . Die bisher oft an sehr geringfügigen Gegenständen geübte Kritik wird auf diesem größeren Felde erst rechte Früchte tragen« *).

An die Tiefe, Fülle, Weite und Originalität der jugendlichen Entwürfe reichen solche zerstreute Gelegenheitsäußerungen nirgends heran.

In dem folgenden Abdruck der Handschrift sind, zum Zwecke leichterer Lesbarkeit, die »stenographisch« gekürzten Wortformen (meist stillschweigend) ergänzt, die Interpunktion bisweilen reicher gestaltet worden. Die Siglen φλ (= Philolog$\left[\begin{smallmatrix}en\\ie\end{smallmatrix}\right]$), φσ (= Philosoph$\left[\begin{smallmatrix}en\\ie\end{smallmatrix}\right]$), κρ (= Kritik) u. ä. wurden beibehalten und, wo nötig, in den Anmerkungen erläutert. Schlegels Randnotizen stehen in [ ], Zusätze des Herausgebers in { }. — Der Verwaltung der Stadtbibliothek Trier, die mir die alten Manuskripte wiederholt zum Studium und jetzt noch einmal zur Korrektur des Drucks dargeliehen hat, sage ich geziemenden Dank.

Zur Philologie.

I.

Der Unterschied des Klassischen und Progressiven [1]) ist historischen Ursprungs. Darum fehlt er den meisten Philologen. Mit Winkelmann fängt auch in dieser Rücksicht eine ganz neue Epoche an. [Mein Meister.] Er hat den unermeßlichen Unterschied eingesehn, die ganz eigne Natur des Alterthums. Er ist eigentlich ohne Nachfolger geblieben [2]).

Im Begriff, Beweis, daß die Philologie eine Kunst sey. — [Ruhnken. Wolf. Vollendung des Kleinsten ohne Rücksicht auf den Werth des Stoffs.]

Grade Winkelmanns Fehler hat man nachgeahmt, seine Manieren. Warum sind fast alle Philologen Garvianer [3])? Apologie der Mystiker. — Schwärmerey. Unkritisch. Unhistorisch.

Vielheit der Kenntnisse ein Zweck der Philologie. Mikrologie.

Verhältniß der Philologie zur Kritik. — Ideal einer Philologie.

---

*) Deutsches Museum IV, S. 184 f.

Künftig: Methodenlehre der Philologie (der Alterthumskunde oder der philologischen Kunst?). Andeutungen in Winkelmann.

Die Anwendung der Popularphilosophie auf das Alterthum [4]) hat das größte Unheil gestiftet. Engländische Philosophie in Göttingen. Cfr. Monboddo [5]). — Es fällt in die Augen, wie lächerlich es seyn würde, wenn ein eigentlicher Kantianer sich über die Philologie hermachen wollte [6]). — Weit mehr muß insistirt werden auf den Historismus, der zur Philologie nothwendig. Auf Geist, gegen den Buchstaben [6a]). Das gehört mit zum Historismus, so wie auch Gesetze, Arten, Stufen, Gränzen, Verhältnisse pp. Ganzheit pp. [Lage, Classizität] — Ueber die Anwendung einer gegebnen Philosophie. Dieß ist verwerflich und schädlich. Der Philolog selbst muß Philosoph seyn [7]). Die Philosophie läßt sich weder geben, noch nehmen auf die lezt. Ueber Anwendung.

Das wichtigste Stück zu einer Philosophie der Philologie ist also eine Theorie der historischen Kritik. — Winkelmanns Historismus.

Nothwendigkeit der Philologie deducirt. Nicht die Nützlichkeit zu Allerley, wie bisher.

Auch in diesen Stücken denkt man zur Zeit sehr Garvianisch.

Die Philosophie kann nicht auf die Philologie angewendet werden. — Erstes Paradoxon. Das zweyte: Der Philolog muß Philosoph seyn. Drittes Paradoxon. Die Philologie ist nothwendig. [Dedukzion der Philologie.]

Ueber die sogenannte philologia sacra. Gründe warum die classische Alterthumskunde der Sitz und das Vaterland der Philologie. Ueber die neuere Philologie und Litteratur.

Man kann Litterator seyn, ohne Philolog zu seyn. [Charakteristik der verschiednen Arten von Menschen die dahin gehören.]

Die Philologie ist 1) ein Affekt wie die Philosophie und Philomusie 2) eine Kunst. 1) Keine Wissenschaft, 2) auch nicht ein Aggregat. Negative Sätze. Diese beyden. Unterscheidung von verwandten Begriffen. Verhältniß zur Philosophie. Nicht auch zur Philomusie? Nicht Dedukzion, sondern zur Dedukzion. Die Methode darf nicht kritisch



seyn. [Um nichts zu verrathen.] Wolf und Hülsen [9]) irgendwo gelobt.

K r i t i s c h e Philosophie ein Epitheton ornans [10]).

Theorie der philologischen Polemik.

Beweis, daß dies aesthetische und philosophische Gewäsch in den N o t e n und bey der Interpretation ganz unzweckmäßig sey. — Alles zusammengenommen, was ich über Philologie vor der Hand zu sagen habe.

Jeder Philolog muß ein Philomusos seyn. Die Philomusie ohne Historie, ohne Unterscheidung des Progressiven und Classischen macht der Philologie ein Ende. Alles muß der Historie untergeordnet werden. Auf die Theorie der historischen Kritik muß die Aufmerksamkeit sehr gespannt; sie selbst aber nicht gegeben werden. [Herrschaft des Philosophischen über das Historische würde der Philologie ein Ende machen wie die des Aesthetischen. —]

Art und Geist des Aufsatzes durchaus p h i l o s o p h i s c h. Die Behandlung so l a x wie möglich: aber nicht skizzirt. Dagegen f r a g - m e n t a r i s c h. Muß Art und Geist nicht auch philologisch seyn? Sie kann es nicht sonst würde die Abhandlung zu groß und historisch werden. [Begriff der Philologie oder vom G e i s t des Philologen??]

In diesem Aufsatz das Ganze formlos. Die Form könnte nur s a t i - r i s c h oder e s o t e r i s c h seyn. Beydes hier unzweckmäßig. Doch mag sichs dem Ersten nähern.

Beschreibung, wie es einem Philosophen unter den Philologen gehn würde. [Ueber Noch und Schon. Ueber Beynah.]

Stelle über Winkelmann.

Nicht auch die Grundzüge einer philologischen Methodik? — Studium des Classischen als Grundlage. (Damit nothwendig vereint das Studium des Progressiven.)

Merkwürdig, daß die alten Kritiker G r a m m a t i k e r hießen.

Studium der Prolegomena [11]) in Rücksicht auf den philologischen Geist. — Wird das historische vernachlässigt so wird die philologische Kunst βaraνσ{isch} und grammatisch, wie sie es meistens ist.

Wolf fängt ein wenig an zu historisiren. Doch lange nicht genug.

Der Zweck der Philologie ist die Historie[12]). Ein Satz. Dieß ist noch fast nirgends geschehn. Es giebt noch kaum Historie. Hier wieder die sogenannte Geschichte der Menschheit.

Rücksicht auf die neuesten philologischen Schriften. Heyne, Wolf, Voß, Garve, Sulzer pppp. Ilgen, Hemsterhuys, Valkenaar, Ruhnken, die holländischen Grammatiker, Ernesti pppp.

[Anacharsis [13]) pp. Führt dieß nicht zu weit? Ists nicht besser die Grundlage erst vorzunehmen? — Nein!! Dieß ist doch das Leichtere.]

Beweis, daß jeder Historiker ein Philolog seyn müsse. — Das Alterthum ist die Arena der philologischen Kunst. —

Künftig sehr weitläuftig gegen alle offner Krieg. Nach der Diaskeue und einigen andern Beweisen des philosophischen Bürgerrechts.

Der Historiker ist eigentlich gar keine spezifisch verschiedne Person. — Nothwendigkeit der Philologie bloß als Kunst, abgesehen von dem materiellen Werth der Alterthumskunde. — Begünstigung der Formularphilologie. Noch unglücklicher ist die Einmischung des Moralischen ins philologische Gebiet. [Heyne.]

Beck [14]) *Δωσων Εκδωσων.*

Alle Beyspiele weggelassen. Dieß würde ins Unermeßliche führen.

Der aesthetische Tanscendentismus, er mag sich nun skeptisch oder mystisch äußern, bringt der Philologie den Tod. — Sollen Lessing, Winkelmann die Todten nicht erwähnt werden? Hemsterhuys?

Wenn gleich die Philologie nicht Zweck an sich ist: so darf doch wohl jemand bloß Philolog seyn, ohne Historismus? — Ja es ist wohl in der Ordnung so.

Durch aesthetischen Mystizismus hat Winkelmann gefehlt und darin allein ist man ihm gefolgt.

Vom positiven Werth und Zweck muß ganz abstrahirt werden in dem Begriff[15]). Damit aber auch von dem Theile der Methodik, welcher nicht die Form sondern die Materie betrifft. Dazu gehört auch das permanente Studium des Classischen.

[Doch läßt sich dieß wohl auch aus dem Historismus nebst der Philomusie herleiten.]

Sollten nicht zur Belebung einige Beyspiele angeführt werden, wenn auch nicht viele?? [Ohne das wird der Aufsatz keinen rechten Nerv {haben}. — Doch ist die Isolazion gut, um die Philosophie, so nöthig ist, desto mehr zu wecken und zu schärfen.]

Anwendung des Begriffs der Annihilazion auf die Philologie.

Die Kritik der schriftlichen Antiken beruht auf historischen Prinzipien — besonders die sogenannte höhere. Dieser Unterschied ist an und für sich richtig. Doch wird das jetzt wohl besser übergangen.

Die höhere Kritik ist wohl allerdings das Höchste der isolirten Philologie und Grammatik das Fundament. [Daher die alten Kritiker *γραμματικοι*.] Hermeneutik ist gleichsam das gewöhnliche Element, das beständige Geschäft. Cfr. Wolfs Gedanken in Kochs Hodegetik [16]). Sollen Kritik, Grammatik und Hermeneutik bis zur Totalität vollendet werden, so erfordern sie eine historische Kentniß des Alterthums. [Sollen sie wissenschaftlich und kunstmäßig behandelt werden.]

Da ist Studium des Classischen [der bildenden Kunst, der Poesie] das Fundament — das Ziel historisch — praktisch. Das beständige Geschäft ist Sammeln, Excerpiren, historische Recherchen, ächte Hypothesen. Lesen aller Schriftsteller, *εγκυκλοπαιδ*isches Lesen. [Gelehrsamkeit hier eigentlich zu Hause. —]

Ließe sich dieß nicht auch noch beweisen? — Verhältniß der Chronologie und Geographie zur historischen Kenntniß.

Jedoch nur so viel als sich aus dem Begriff abstrahiren läßt ohne den positiven Werth des classischen Alterthums vorauszusetzen. — Auf Kritik philologischer Werke ist sich nicht einzulassen. Doch sind die berühmtesten Schriften über das Wesen der Philologie (und Verhältniß zur Philo-

sophie, nicht aber über den Zweck) nachzusehen. — [Wolf und Koch, Herder, Ernesti, Beyle, Hemsterhusius, Garve.]

Die historische Kenntniß des Alterthums erfodert eigentlich, daß die Kritik schon vollendet sey und die Hermeneutik. Diese beyden Arten der Philologie sind also in Wechselwirkung. Es ist wichtig, daß die Gränzen nicht verwirrt werden, wie in der neumodigen Interpretazion auch wohl in der Conjekturazion.

Hermeneutik ist auch Zweck und Ziel der niedren Philologie. [Nicht minder als Kritik.]

[Aechte Schriften nicht zu verstehn, unächte zu verstehn gleich unnütz.]

Kritik der Schriften über das Wesen der Philologie immer mit eingestreut.

Auch mit dem Geschmack habens viele so gemacht, als könne mans dran werfen, wie Kalk an die Wand. Heynische Schule. E.{rnesti} glaubt auch Geschmack zu haben und hat doch gar keinen. Man muß in gewissem Grade ein Künstler seyn, um das Alterthum zu verstehn. Es ist keine Lehre, und es kommt auch nicht von selbst (wie mit der Tugend nach Plato). Wolfs Meynung, daß ihm der philosophische Geist so angewachsen sey.

Kritik und Hermeneutik setzen schon einen historischen Zweck voraus, den man also um so weniger verkennen darf.

Grammatik ist nur Mittel, aber Fundament.

Erweis, daß man das Classische nicht kann können ohne das Progressive? ? Nein. [Zum Ganzen der classischen Bildung.]

Das subjektive Fundament der Philologie ist die Philologie [17]) d. h. historischer Enthusiasmus.

Die Schreibart nur ganz populär und formlos sey fragmentarisch. Dieß deutet der Titelbegriff hinlänglich an. [Eben darum können wohl einige Gedanken über Winkelmann, Lessing, Wolf pp gesagt werden — bloße Indikazionen. Durch die Form so merkwürdig als durch die Materie. —

(Doch scheint dieß dürftig, da ich Ruhnken, Bentley pp nicht würdigen kann. Noch auch Casaubonus, Solmasius [17a]) und die Batavier [18]). Also lieber ohne diese Indikazionen.)]

Wolfs Prolegomena sind einzig in ihrer Art durch historischen Geist.

Die Garvianer sind am schlimmsten dran, weil sie denken sie haben Kunstgefühl. Diese müssen lächerlich gemacht werden. — Eichstädt. Schütz. —

Heyne stürzte so ohne Verstand in die Geschichte der Menschheit hinein.

Künftig auch ohne Rücksicht auf die Alten.

Charakter des Classischen. — Winkelmann. — *Universalität der Ansicht.* Heyne, Herder. *Theoretische, aber unhistorische Ansicht.* Lessing. [Ohne alle persönliche Indikazionen. Diese müssen alle mit einmahl kommen. Allenfalls über die Todten (und über ganze Schulen).]

Warum sollte aber die Form nicht satirisch seyn? Künftig. Jetzt würde dieß dem Philosophischen Abbruch thun. —

Die Philologie ist kein *Aggregat* von Wissenschaft, sondern ein *Ganzes*: aber kein logisches sondern ein *technisches*.

Man wird zum Philologen gebohren, wie zum Philosophen und zum Dichter [19]).

Dieß muß ein Hauptsatz seyn.

Den Anfang macht das Erstaunen, wie ein Affekt Wissenschaft bedeuten könne, und wie das Aggregat zusammenkomme.

Charakter des Philologen, vor dem Ideal des Philologen.

Aus Quinctilian, Cicero, Dionysius könnte doch wohl das Wesentlichste mitgenommen werden.

Sie ediren, interpretiren und kritisiren so, daß es dabey unmöglich

scheint, den historischen Zweck zu erreichen. Aber wenn sie nicht ihr Geschäft als Zweck an sich trieben: so würde alles Künstlerische, was noch in ihnen ist, durchaus verlohren gehn. [cfr. die alte Abhandlung über den Werth [20]).]

Anwendung der Begriffe Empiriker, Eklektiker, Mystiker, Skeptiker, Polemiker [— Garvianer] auf die Philologie.

Wer sein ganzes Leben diesem Geschäft widmet, aus Liebe zur Sache, nicht aus Eitelkeit oder Gewinnsucht, oder aus Schwäche, der ist kein Thor. Er widmet sich dem Würdigsten, vorausgesetzt daß er Philologie hat. [Wenn er die nicht hat, so hilfts nichts. Ein gewisser Grad Philologie ist möglich ohne Philomusie und ohne Philosophie. —]

Das Ganze ist also eine K u n s t und keine Wissenschaft [21]).

Um den Charakter des Philologen recht zu erforschen muß man ihn rein betrachten, ohne Philomusie, und ohne Philosophie.

Principia philologiae. Lateinisch.

Idee einer Geschichte des Garvianismus in der Philologie.

Wenn ein Philologe seine Gränzen so ganz verkennt wie Eichstädt [22]) so muß es auch mit der philologischen Schärfe und Genauigkeit nicht ganz richtig stehn. — Bewunderungswürdig an W o l f , wie er seine Gränzen kennt.

Sich sein ganzes Leben mit P o e t e n z. B. beschäftigen ohne allen poetischen Sinn; das trifft die Philologie sehr häufig. Auf diese Weise läßt sich der nothwendige Historismus der Philologie darthun.

Barthelemy's [23]) Ehrfurcht vor den Zeugnissen des Alterthums ist ungleich schätzbarer als das Verfahren unsrer Garvianer. — Künstliche Plattheit.

Gefahr, daß es mit Wolf geht, wie mit Winkelmann, mit Kant und Lessing in der alten Kunstlehre, in der Philosophie und Theologie. Ein Tropfen in den Ocean der Plattheit.

Axiom der Gewöhnlichkeit und Postulat der Gemeinheit[24]) die Grundpfeiler der jetzigen Alterthumskunde. [Der Jetztheit. — Das muß ja doch so seyn. Das läßt sich nicht denken. pp]

Heyne, was recht ist, gelobt.

Der materielle Werth des Alterthums ganz bey Seite gesetzt. — Klagen der Philologen über Verfall ihrer Kunst. —

Es ist inconsequent und selbst vernichtend, wenn der Philolog nicht alle historischen Principien gelten läßt; die gesammte Bildungslehre, mit Inbegriff der Kunstlehre, Tugendlehre, Gesellschaftslehre pp.

Die Philologie ist nur ein Theil der Philosophie, oder vielmehr eine Art derselben. —

Auch die Quellen sind classisch zur Geschichte der Griechen und Römer. Daher ist hier eigentlicher Spielraum für die Philologie. (Z. B. ein Schriftsteller der Styl hat, läßt sich wohl ergänzen; berichtigen pp Zeit bestimmen.) Bey andern ganz anders.

Unding der *philologia sacra*. Das Moderne ist nur Literatur, nicht eigentlich Philologie.
[Orientalische {Philologie}. Die Offenbarung würde der eigentlichen Philologie ein Ende machen. Gott ist über die Grammatik und Kritik[25]) pp.]

Außerordentliche Mannichfaltigkeit an Gelegenheit zur Philologie.

Zur progressiven Historie gehört keine praktische Abstrakzion.

Auch ist eigentlich hier das Feld der historischen und philologischen Interpretazion — der Grammatik.

Die Interpretazion heutiger Urkunden ist damit nicht zu vermengen. Sie verdienen Interpretazion, ist theils zu viel gesagt, theils zu wenig. Denn Interpretazion verdient nicht jede gute historische Quelle sondern nur classische Werke. Der classische Werth und allge-

meine der alten Schriftsteller muß also in der Theorie der Philologie postulirt werden.

Der Philolog soll (als solcher) philosophiren. (Ganz etwas andres sagt der Satz: Der Philosoph soll die Philosophie auch auf die Philologie anwenden.) [Der Philosoph weiß vielleicht, was Philologie ist: dann greift er fehl. — F.{ichte} und J.{acobi} über Philosophie anwenden, und philosophiren und Philosoph seyn. —]

Der Historiker soll philosophiren. — Verhältniß des Philologen und des Historikers.

Anfang: Wie kommt es, daß das Wort,welches eine Neigung bedeutet pp?

Wenn der Philosoph Philosophie auf Philologie und Historie anwendet: so ist das Produkt immer nur Philosophie, nicht Philologie noch Historie. — Wenn aber der Historiker oder Philologe Philosophie auf sein Fach anwenden will: so hört es auf Philosophie zu seyn. Es ist Philosophie (die Gedanken an sich) und auch nicht Philosophie (in dem Kopfe des Autors).

Philologiren gebraucht wie Philosophiren.

Niemand kennt das Alterthum (der Materie nach) weniger als die Philologen. —

Der empirische Mensch erwartet vom Philologen, daß er über jede vorkommende Notiz und Frage betreffend das Alterthum vollständige Auskunft zu geben wisse. [Totalität von Notizen.]

Winkelmann ein Beweis, wie viel man für materiale Alterthumskunde thun kann auch ohne Conjekturen zu machen und Autoren zu ediren, oder fortlaufend zu interpretiren.

Man betrachtet den materialen Philologen gewöhnlich so als einen *Advocat universell* des Alterthums. —

Gesichtspunkt von gemeiner Virtuosität, Vermischung der formellen und materiellen Philologie.

Ueber die richtige Benennung der Kritik und deren Begriff cfr. *Zur Philosophie* [26]) wo Stoff und Form rein kritisch ist. (Kunst oder Wissenschaft.) [Es ist ja noch so Manches andre kritisch: als ob dieß allein kritisch.]

Es ist weder Kunst noch Wissenschaft sondern nur künstlerische oder wissenschaftliche Beschäftigung in bestimmter Richtung und bestimmtem Charakter.

Die Philologie ist jetzt eine bloß formelle Wissenschaft d. h. Kunst.

Idee einer Philosophie der Philologie [die φλ behandelt alles als Studien und als επιδειξις.]

Idee der Philologie? Besser Begriff!

Cfr. Heerens Geschichte der Philologie [27]).

Vorliebe aller Künstler zu einem schlechten Text. Mozart, Iffland. [Alle Musiker. Sie betrachten mit Unrecht *) den Text als Stoff. Alexandrinischer Styl. — Wo mehr Kunst eingreift muß der Künstler zugleich politisch gesellschaftlicher Mensch seyn.] Verwenden des ganzen Lebens auf ein Kunstwerk wie bildende Künstler. — Oft auch mit dem Munde Verschwender in Jahren. Nach der kleinlichen Klugheit des gemeinen Verstandes das erste eine große Thorheit, aber ächt künstlerisch, und Beweis für die Göttlichkeit der Triebfeder, aus der es entsprang, von reiner Philologie. — Künstlerische Uneigennützigkeit der φλ.

Naturφλ und Kunstφλ. Anwendung der φσ Begriffe [Das Erste bey Lessing gewissermaaßen] auf φλ. Z. B. Begriff von $\frac{\varphi\lambda}{0}$ und $\varphi\lambda^2$ [28]). [Das Wesen der φλ besteht gar nicht in der Totalität der Notizen. Nicht einmahl ein Merkmahl der Alterthumskunde ist das.]

Alle Entdeckungen sind Combinazionen verschiedner Wissenschaften. Heyne verband Englische, Französische und Deutsche Kritik und Räsonnement und Geschichte der Menschheit mit $\frac{\varphi\lambda}{2}$ — formeller φλ.

---

*) *Diese beiden vom Herausgeber gesperrten Worte sind späterer Zusatz.*

Die er aber nur sehr unvollkommen besitzt. — Wolf heynische Universalität und neuere Lehre von Naturpoesie mit der strengsten φλ Form der Holländer.

Gelegentlich flacher Anführungen der Alten als Beyspiel im Einzelnen. Dieser und jener pp. Wie bey den Franzosen nicht selten. Das lehrt der und der pp. [als Autorität im schlechten Sinn.]

Kritische Behandlung von Autoren, die sie, wie sie selbst wissen müssen, durchaus nicht verstehn — ächt φλ.

Es giebt eine progressive und eine klassische Philologie. — Zur Charakteristik der progressiven φλ ist die Geschichte der Kirchenväterischen, Talmudischen und endlich auch der Protestantischen Hermeneutik sehr wichtig. — Die progressive φλ hat, so scheint, mit Interpretazion heiliger Schriften angefangen [29]).

Es muß auch eine mystische, eine skeptische, eine empirische φλ geben. [Die kritische ist allein noch zurück.] Die talmudische und theologische vielleicht mystisch. Die Heynische empirisirt. Die Wolfische skeptisirt. [Bentley — Die Holländer schrecklich dogmatisch.]

Gibbon auch ein materialer Alterthumskenner; verdient als solcher alles Studium. Er hatte Sinn fürs Klassische, wie Wenige.

Systematische Deduction aller Bestandtheile der φλ Kunst, und φσ Analyse und Theorie jedes derselben.

Sehr häufig sind gewiß fälschlich φλ Prinzipien in historischen Untersuchungen angewandt. Z. B. in der Etymologie. — Die φλ Hermeneutik ist Kunst, nicht Wissenschaft. So auch die φλ Grammatik.

cfr. Witz [30]) über die φλ Witzart.

Im Winkelmann [31]) eine allgemeine Einleitung über das Nichtbemerken [ihrer Bewundrer] des Eigentlichen an großen Männern.

Er hatte gar keinen Witz, und fühlte doch die absolute Verschiedenheit des Antiken und Modernen.

cfr. Vermischtes[32]). — cfr. Ἑλληνικα[32]). Vom Werth[20]) und die Materialien dazu. [Heeren pp, Herder, Ernesti — Hemsterhusii oratio[33]) vom Zweck der φλ, Bolingbroke über den Nutzen der Geschichte[100]). Gibbon.]

Kritik des Heerenschen Werks, wo gewiß Geschichte der φλ Wissenschaft und Kunst verwechselt sind. — (Studium der alten Litteratur.)

Heyne und Herder aus Faulheit gegen den grammatischen und kritischen Rigorism, der doch das Wesen der φλ als Kunst ist. — Die φλ ist keine Wissenschaft. [Als Wissenschaft ist sie Theil der Geschichte. — Die φλ Grammatik ist auch nicht Wissenschaft, kann nicht Wissenschaft seyn.]

Begriff einer φσ der φλ und vorläufige Ankündigung derselben nach einem Plane. —

An die Historiker. Zur Empfehlung der φσ der Historie, und der φλ als Affekt und als Kunst.

Die Frage: ob jeder Historiker, jeder Philosoph auch Philolog seyn müsse, jetzt lieber noch nicht beantwortet. —

Die φλ als Kunst ist viel zu isolirt und dominirt zu sehr über die materiale Alterthumslehre. [Ohne φσ der Historie auch keine φσ der φλ. —]

Wolfs Prolegomena als Kriterium des historischen Sinns eines φλ Bornirtismus {?} eines solchen Conjectural φλ wie Eichstädt.

Die φλ ist nicht bloß so zu allerley Dingen nütze, wie Garve und Heyne und Rehberg[33a]) meynen, sondern eine nothwendige Aufgabe der Menschheit[34]). [Wegen der talmudischen φλ Herz[35]) zu fragen. — Ueber die Kantische Interpretazion der Bibel. Die Gränzen derselben. —]

Deduction der φλ ist nothwendig.

Jeder bestimmte, endliche Nutzen ist unter der Würde einer liberalen Kunst, deren Werth und Nutzen unendlich ist.

Der poetische Kritiker muß gleichfalls Philolog seyn. Schärfung des Sinns und Auges.

Der Beweis, daß jeder φσ auch φλ seyn müsse zu der φμ [36]) verspart. An Hardenberg [37]).

Der vollendete Poet muß zugleich poetischer Kritiker seyn, also auch Kunstφλ [38]). Nicht grade Meister aber doch Liebhaber. Es giebt auch in dieser Kunst wohl Kenner, Liebhaber und Meister. [Zum Liebhaber und Schüler gehört gar nicht so viel.]

Heynens kleine Schriften, besonders den IVten Band. [Scholastische Interpretazion des Aristoteles pp gehört auch zur Charakteristik der progressiven φλ.]

Jetzt bloß Begriff und Zweck. Nicht die verschiednen Arten der φλ die profane und sacre, klassische und progressive.

Was gehört zum Begriff? [— bloß die Verschiedenheit und Uebereinstimmung der materialen und formalen φλ.] — Wesen, Grund (Deduction) Gränzen Schranken (differentia specifica) (Wesen Grund und Zweck ist bey einem praktischen Begriff einerley.) Bestandtheile. Unterschied von φσ sehr wichtig. Das ist das erste.

Ueber die Arten der φλ besonders. [Giebt es auch eine epische, lyrische, dramatische φλ? — Wie eine kritische, mystische, skeptische, empirische?] — Verschiedenheit und Uebereinstimmung mit φσ. Auch ein Hauptpunkt.
Künftig ein Codex der Philologie. Systematische Darstellung der Grundsätze mit Hinweisung auf Anwendung. [Was zur φλ der φσ in den Heften gesagt ist, gesammelt. —]

Eigentlich gehört die Eintheilung der φλ in *sacra* und *profana* — meine in klassische und progressive auch noch zum Begriff der φλ. — [Hermeneutik der kritisirten Mystiker ein merkwürdiges Stück in der Geschichte der φλ.]

Der Zweck der φλ läßt sich gar nicht bestimmen. Er ist ins Unendliche bestimmbar.

Ueberall stößt man auf Fragen, die sich ohne φσ der Historie nicht entscheiden lassen. —

φλ ist Interesse für bedingtes Wissen [39]. [Ist alles bedingte Wissen φλ und historisch?]

Verhältniß zu verwandten Begriffen. [Wie φσ und Historie.]

Was ist Litteratur? Eine nicht historische Kenntniß vom φλ Stoff? — Ist alte Bildung, anticaglien [39a]) nicht auch φλ Stoff? [Wie verhält sich Litteratur zu den übrigen Theilen der φλ Kunst? — Sie ist bloß Mittel, nicht Theil der φλ.] Verhältniß des Antiquars zum φλ?? — Archäologie Kenntniß von nichtschriftlichen Denkmahlen des Alterthums. — Daß die schriftlichen Denkmahle so sehr die Hauptsache sind *) für die φλ muß in historischen Prinzipien gegründet seyn. — Die Interpretazionskunst kann sich nur an semiotischen Werken in vollem Lichte zeigen. —

[Polyhistorie — Encyclopaedie — Das letzte erst durch historische φλ.]

Nur **klassische** Werke sollen kritisirt und philologisirt werden [40]).

Vorliebe großer φλ für schlechten Stoff [41]). Künstlerischer Charakter. [Unsre ganze φλ ist epideiktisch und panegyrisch. — Ohne Fest, ohne Publicum — Meisterstück — Gilde, Zunft, Handwerk.)]

Charakteristik der Philologie.

Auch das mathematische und physikalische und alles angewandte Wissen ist bedingt und doch nicht φλ?

[Postulat: es soll klassische Werke geben. Die ganze φσ der Historie muß aus der φσ der φλ postulirt und deducirt werden können. —]

Geschichte der Bedeutung des Wortes φλ bey den Alten.

*) *In der Handschrift:* ist.

Der Grammatiker muß φλ seyn; der Kritiker (κατ' ἐξοχην d. h. der aesthetische) desgleichen; der Exeget.

Nothwendige Mikrologie des φλ.

Bloße φσ ohne φλ macht nur die halbe logische Bildung eines Mannes aus.

Philologischer Sinn, Geist, Begeisterung, Empfänglichkeit. [Wichtige Begriffe. —]

Ideal eines φλ. — Ruhnkenii Ideal eines Kritikers. Clerici Ars critica [42]). — Die absolute Trennung der φλ Kunst und Wissenschaft, so wesentlich wie die absolute Vereinigung. [Ideal und Begriff im Praktischen einerley [42a]).]

Indikazion, daß die Frauen anfangs die alte Literatur so sehr trieben. — Für wen φλ als Kunst und Wissenschaft ist; erst am Ende der Untersuchung auszumachen. Wohl für alle Gebildete. [Lateinisch zu schreiben als Bestandtheil der φλ. Ist es ein wahrer oder ein falscher [42b]). Reine Epideixis. —]

Im Gibbon auf jeder Seite Verwechslung der klassischen und progressiven Prinzipien.

Gibbon hat ein wenig klassischen Sinn, und etwas Begriff davon. Aber jene Ansicht von absoluter und universeller Verschiedenheit [2]) wie Winkelmann bey Weitem nicht. — Braucht ein φλ klassischen Sinn? — Freylich kann er ohne diesen nicht interpretiren [42c]). [Also auch universelle Bildung — φσ — Jeder φλ muß ein φσ seyn — dies gehört schon zu den Gesetzen der φλ, könnte also wegbleiben. In so fern es aber auch zum Ideal gehört, mags stehn.]

Die gesammte φλ ist gewissermaassen nichts andres als Kritik. Die Kritik als Kunst kann nur an Schriften geübt werden, und zwar an klassischen. Alles ist vereinigt hier: poetische Kritik, grammatische, philologische, historische, philosophische. — Dasselbe gilt auch wohl von Grammatik und Hermeneutik.

Die Philologie besonders die alte ist gleichsam die Klassik, das

Urbild für die Behandlung jeder besondern nazionalen, modernen Litteratur. —

Vollkommen übersetzen aus den Alten ist 1) επιδειξις materialer Alterthumslehre im untersten Grade 2) allgemeine Verbreitung der Alterthumslehre. [hat zwey Zwecke. So scheints auch bey Voß. —]

Die allgemeine Verbreitung ist gegenkünstlerisch und geht auf die Wissenschaft. φλ entspringt aus dieser. [Daher ist Wolf dagegen.]

Die vollendete, absolute Philologie würde aufhören Philologie zu seyn. Sie annihilirt sich selbst. Die Gesetze der φλ sind sämmtlich entlehnt, historisch. Nicht aus der Grundlage der Bildungslehre unmittelbar; sondern aus der historischen Logik, welche, wie jede Wissenschaft ihre angewandte Logik in sich begreift, aus jener Grundlage und der eigentlichen Logik zusammengesetzt ist. [Die eigentliche Logik ist nichts als Summe, Resultat, Inbegriff aller dieser speciellen Logiken.]

Der Hermeneutik entspricht die Grammatik so wie der Kritik die Poetik. So viel Bestandtheile die φλ hat, so viel materiale Wissenschaften setzt sie voraus. Erst dachte ich: die Hermeneutik beruht auf der Logik — die klassische Grammatik auf der φσ Grammatik. —

[Grammatik ist Wissenschaft nicht Kunst, Mittel nicht Bestandtheil der φλ. — Das Lateinschreiben ist eine unächte φλ Virtuosität [42b]). — Woher kommt der Ausdruck *humaniora*? — Cicero über φλ.]

Alle Kritik, auch die sogenannte Wortkritik beruht am Ende auf der Kunstlehre. Am Ende läuft alles hinaus auf die Frage: Was ist unter diesen Bedingungen klassisch oder nicht?

Alle besondern, bedingten Grundsätze und Gesetze der φλ künftig besonders gegeben. — Die allgemeinen, unbedingten liegen schon im Begriff, praktisch genommen, sind auch unzertrennlich davon, und sagen nichts, als daß die φλ sich selbst annihilire.

Die Theorie von den Arten der φλ beruht zum Theil auf der Geschichte der φλ, setzt auch schon speciellere und detaillirtere Auseinandersetzung der φσ der φλ voraus als jetzt gegeben werden

soll. [Die φλ Gesetze müssen sich zu den historischen verhalten wie die φσ zu den logischen.]

Archäologie in dem gewöhnlichen Sinne des Worts ist auch nur Mittel. [Spalding [43]) zu fragen was über die Materie geschrieben ist. — Antiquitäten.]

Die Frage, warum heißt die φλ *Humaniora*? muß doch wohl auch hier beantwortet werden.

Am Ende ist freylich die ganze φλ nichts als Kritik. — Die alten φλ waren wohl ursprünglich praktische Sprachmeister.

[Der φλ ist ein historisches Subjekt — ein Virtuose in der historischen Form.]

Der den historischen Sinn kunstmäßig ausbildet ist φλ.

Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Historie muß sich aus der φλ deduciren lassen.

Der Einwurf über die Unmöglichkeit würde sehr platt seyn. [Muß der vollendete φλ nicht auch Poet seyn?]

Potenzirung des Aufsatzes, Analyse und Dedukzion des eignen Verfahrens.

Die φλ der Araber in Hinsicht auf die Uebersetzung der Classiker sehr schlecht, absolut, stehnbleibend, unkritisch. Der Geist der Religion ist antiφλ. — Der Geist des Christentums ist φλ. — Das Daseyn einer wahren φλ Beweis für die Kultur eines Volks [44]). Beschaffenheit derselben Kriterium. Die ersten Commentatoren über das Corpus juris gehören auch zur Geschichte der progressiven φλ. Untersuchung über die φλ der Chinesen und Indier. — Naturφλ und Kunstφλ. — Nur wo die Poesie Kunst, die Grammatik und Historie Wissenschaften sind, kann die φλ eine wahre Kunst seyn.

[Die Scholastiker — Die Kirchenväter in Rücksicht auf die Bibel. — Doch ist Hermeneutik einer noch geltenden Urkunde, zu einem Nutzen wie Rhetorik zur Poesie zur ächten φλHermeneutik aus reiner Wißbegier φλ.]

Unter den Byzantinern gab es in Vergleich mit den Arabern, den Occidentalen, Scholastikern noch recht treffliche φλ, wahre Virtuosen in der Kunst.

Mystisch ist die φλ welche Kritik, Hermeneutik, allenfalls auch Litteratur, Archäologie und selbst Grammatik überspringt und ohne das Alles gradezu übersetzt z. B. wie die Araber.
[Der Lexikograph ist darum noch gar kein φλ.]

Skeptisch ist die kritisirende, kunstmäßige aber antihistorische φλ. [Dergleichen ist selbst Wolfs etwas. — antiscientifisch]

Der Unterschied zwischen Naturφλ und Kunstφλ beruht doch wohl einzig auf der wissenschaftlichen Grundlage und Beziehung der letzten.

So manche φλ scheinen gleichsam ein halbes Kunstgefühl {zu haben}. Für das Moderne sind sie stumpf und null, und darum kennen sie auch das Antike nicht recht, für das man ihnen doch nicht allen Sinn absprechen kann. [Zur materialen Alterthumslehre.]

Die der Hermeneutik entsprechende Wissenschaft ist nicht Grammatik sondern Logik. Erst da geht das Interpretiren an, wo und mit wem man mit der Sprache schon im Reinen ist. Freylich ist auch die Grammatik nöthig zur Hermeneutik; aber dies gilt wohl auch von der Poetik.
[Die φλ ist selbst jeder ihrer Bestandtheile ganz, und umgekehrt (Hermeneutik und Kritik) — Heyne hält die φλ bloß für Hermeneutik, sieht mehr auf den historischen und scientifischen höchsten Endzweck. Andre sehn mehr aufs Wesen *κριτικοι*. Andre auf die Materie, Organ, Medium *Γραμματικοι*. Andre auf die Materialien, Totalität von Notizen, Litteratur und Archäologie (der populärste Begriff).]

Hermeneutik und Kritik sind absolut unzertrennlich dem Wesen nach; ob sie gleich in Ausübung, Darstellung getrennt werden können [45]), und die Tendenz jeder φλ auf einer Seite gewöhnlich überwiegt.

Cfr. Quinctilian über die alte φλ. Cicero. Dionys.{ios von Halikarnass}

Geht man auf den historischen Endzweck, so ist die *restitutio* des Textes das Wichtigste. Dazu gehört auch die höhere Kritik. — Auch

in Rücksicht auf Kunst, Virtuosität pp verdient die Kritik den Vorzug vor der Hermeneutik.

Nein! Sie haben in jeder Rücksicht wenigstens in der wissenschaftlichen gleichen Rang. Was hilft mir der ächte Text, wenn ich ihn nicht verstehe.

Die φ{λ} sacra ist wohl meistens mystisch.

Die Lehre von den Arten der φλ gehört wohl größtentheils zu der speciellen, angewandten Theorie der φλ. Dieß gehört zu den Grundsätzen der φλ. [Kann man wohl sagen: Die Philologie soll philosophiren?] Bestimmte Weise wider diese zu verstoßen (Sacra?)

Am Schluß — Ankündigung der sämmtlichen Abhandlungen zur φσ der φλ. — Immer zwey von Neuem anfangen. Nicht immer auf diese Weise.

[Stützen für meine Gr.{iechen} und R.{ömer}[46]). Es giebt wohl allerdings lyrische und dramatische φλμ. Begriff eines Philologems.]

Wer alles φλ seyn muß, das bleibt wohl besser weg bis zur rhetorischen Ansicht der Historie und Philologie.

Ist das nicht ein historischer Lehrsatz, den ich hier noch nicht voraussetzen darf, daß die Kunstlehre Grundlage der Kritik sey, und was dem ähnlich ist?? — Das muß doch wenigstens probabel gemacht werden. — [Doch besser einzeln behandelt.]

Die Grundsätze der φλ müssen den Beschluß machen, und ganz zuletzt dargestellt werden. [Dahin auch die Methodenlehre der φλ — objektiv für die wissenschaftliche Kunst selbst und für den Künstler. — So auch in der Methodologie der Historie.]

1) Verschiedenheit von φσ 2) Verschiedenheit von Historie 3) Bestandtheile 4) Vollendung, Identität mit φσ und Historie.

Nicht die φλie aber die φλμe[47]) müssen sich in epische (Commentar.)

lyrische (Diss.) epideictische dramatische (Warton Proleg.{omena} Metr. Herm. Bentleji) [48]) {eintheilen lassen}.

Dramatische Philologeme sind nothwendig **historisch wissenschaftliche Werke.** — Auch die kritische φλ ist nothwendig philosophisch und historisch. Sie muß **zugleich** progressiv und klassisch seyn, und die welche das ist, ist auch zugleich φσ und historisch. —

[Gehört dieß nun nicht gleichfalls zur ersten Abhandlung zur Bestätigung des Satzes: daß die φλ vollendet aufhört φλ zu seyn, sich selbst annihilirt ? ? ?]

Ist nicht auch Naturφλ und Kunstφλ vereinigt dasselbe wie oben? ? [Besser als nachfolgende Bestätigung, gleichsam Probe des Exempels.]

Alle φλ ist nothwendig φσisch; sie mag wollen, oder nicht; sie mags wissen oder nicht.

[Hier nichts vorausgesetzt. Der Beweis daß φλ vollendet Historie wird, läßt sich doch vollständig führen.]

Der erste Cursus muß schon durchgemacht seyn, ehe man Naturφλ und Kunstφλ unterscheiden kann.

Dieß ist die Grundlage von $φλ^2$ [Cyklus].

Der dritte Cursus besteht in den **Grundsätzen** der φλ, nach Entwicklung der Prinzipien aller zur Kunst gehörigen Wissenschaften. [Wolf und Winkelmann sind meine Stützen. —]

In das rhetorische Werk An die Philosophen [Zeitpunkt sehr günstig], bloß die Hälfte der Harmonie der φσ und φλ [Alles dieß ins rhetorische]. Die andre Hälfte in φμφλ. Nähmlich daß der φσ philologiren soll [49]). [Nein. Das doch in die rhetorische Ansicht auch. — Vorzüglich aber, daß der φλ philosophiren soll.]

Jetzt ja nicht rhetorisch, sondern so philologisch wie möglich.

Verhältniß der φλ zur Kunstlehre, zur Sprachlehre, zur Logik. — Der Mittelbegriff mit der ersten ist das Klassische. 1) Keine Kritik ohne Kunstlehre. 2) Keine Hermeneutik ohne

Logik. 3) Keine Sprachkunde ohne Sprachlehre. [Der $\varphi\lambda$ soll nur das Verständliche interpretiren.]

Die erste Abhandlung ist $\varphi\lambda^2$. Die zweyte auch nichts andres. Der dritte Cyklus auch nicht.

[$\varphi\lambda^2$ — Jene drey Sätze müssen bewiesen werden.
$(\varphi\lambda^2 + x)^2$
$(\varphi\lambda^2 + x)^2 + y)^2$]

4) Das Ende der $\varphi\lambda$ ist Historie. — 5) Philologie ist Philosophie. [Fünf Paradoxa.]

In der Frage vom Klassischen läuft die ganze Kritik, die poetische und die über die Aechtheit zusammen. [über Werke — Denkmahle — historische — nicht über Angelegenheiten. Bey den Alten nie getrennt.] Selbst auf die historische Kritik von Begebenheiten hat die Frage vom Klassischen großen Einfluß.

Bey den Alten war die ganze Kritik eine Kunst, ungetrennt.

I) Grundlage, Veranlassung, Entstehung der Philologie.
II) Nothwendigkeit, Zweck. Dedukzion.
[Beydes nur Eins. Dieß erst nach der $\varphi\lambda$ als Kunst. Zur Einleitung etwas Weniges, das allgemeine Resultat davon.]

Harr. Phil. I n q.[50]) die $\varphi\lambda$ sey entstanden aus Erstaunen und Untersuchung der Gründe über ausgesuchte Werke in Prosa und in Poesie. — — Schief — Klassische Werke nur die äußre Veranlassung. — Man frug nach viel andren Dingen als nach den Ursachen.

Begriff des Scholiasten im Vergleich mit dem Philologen. Begriff des Litterators, des Antiquars. Wer beydes ist, ist Polyhistor. [Historiker, Philosoph.]

Unterscheidung der $\varphi\lambda$ von verwandten Begriffen. Wohin??

Der Scholiast ist wohl auch vom Commentator und Interpres verschieden. Besonders bey der *interpretatio perpetua* liegt eine Idee von

absoluter Erklärung zum Grunde. Dieß gehört zum Unterschiede der klassischen und progressiven φλ.

[Dieß wäre denn also Grundriß einer Geschichte der Philologie. Hinweisung auf Geschichte der φλ als Kunst, als spezifisch verschiedner Zweig der menschlichen Bildung. — Dann nicht bloß über die Arten, sondern auch über die Bildungsstufen, über die Bildungslagen — Bildungsverhältnisse. Gränzen der φλ. Ueber Schulen und Zeitalter.]

Es giebt wohl auch eine grammatische, kritische, litterarische, archäologische, interpretirende φλ nach dem dominirenden Theil. Die Heynische Schule z. B. vernachläßigt das beyde Erste [51]).

Anwendung des Begriffs vom Styl auf φλ so gut wie auf φσ.

Bildungslage der φλ = Bedingungen. In der ersten Abhandlung Gründe, Theile, Schranken, Ziel. (Wesen) Das eigentlich positive, bestimmte, bedingte, historisch pragmatisch brauchbare Ideal einer φλ kann erst in der zweyten Abhandlung aufgestellt werden; in der Theorie von den Bedingungen der φλ und des φλ. — Die Unterscheidungen von verwandten Begriffen auch wohl erst zur zweyten Abhandlung. [Außer was zur Bestimmung der Wesenheit gehört.] Durch diesen Begriff kommt erst Licht in die Geschichte der φλ.

Die φλ in erster Bedeutung ist freylich auch eine Bedingung der φλ in zweyter Bedeutung: aber freylich Daseinsbedingung, Entstehungsbedingung d. h. Grund. Nicht eine Bedingung die nur die Art des Daseyns bedingt.

Wir wissen eigentlich noch gar nicht was eine Uebersetzung sey.

Ich gehöre zu den interpretirenden φλ, Voß zu den grammatischen. [Interpretazion der zweyten Potenz absolute — mit Totalität — der einzig möglichen.]

Die Postulate der Philologie sind 1) Historie 2) Classika 3) Philosophie. Als 1) Ziel 2) Objekt 3) Fundament, Organ und Kriterium.

Wo der Text nur Veranlassung zu Dissertationen ist, φλ Idyllen. Disputationen φλ Improvisazionen. Diese gehören zur επιδειξις. Schriften in todten Sprachen gehören auch zu den φλ Mimen. In beyden ist Vollkommenheit unerreichbar. Sie sind progressiver Natur. — [Philologische Miscellanea sind φλ Satiren. — Uebersetzungen sind φλ Mimen. Sehr fruchtbarer Gedanke!! [52])]

Alles was nur irgend zum künstlerischen Charakter der φλ gehört in die erste Abhandlung. — Ich bin ein φλ φσ kein φλ Künstler. [Ich bin mehr als φλ oder weniger: je nachdem man's nimmt. —]

Meine Alterthumslehre ist ein philologischer Roman.

Herders und Schillers Urtheile über die Alten φλ Skolien.

Gewaltig insistirt auf **materiale** Philologie. Gegen die bloß formelle. [Formularφλ]

Improvisazion und Mimos sind die Merkmahle absoluter επιδειξις. Verwechslung des Klassischen und Progressiven Die επιδειξις ist etwas Klassisches. [Gewiß auch in der φλ Kunst sehr häufig.]

Nichts als philologische Untersuchung $\varphi\lambda^2$ [Reflexion — Selbstanschauung] der φλ über sich selbst.

Nein! es ist φσ φλ. Ist das nicht einerley? Heißt über einen Gegenstand philosophiren etwas andres als ihn potenziren?

Alle absolut künstlerische und epideiktische φλ ist mystisch oder skeptisch. In epideiktischer Rücksicht verdienen die Uebersetzungen ins Antike den Vorzug vor den Uebersetzungen ins Moderne, wenn diese auch oft mehr Mühe kosten. Daß man jetzt den letzten den Vorzug giebt, kann sich nur auf historische, scientifische, logische Prinzipien gründen. Noch verfährt man aber dabey gar sehr nach epideiktischen Grundsätzen, gar nicht nach scientifischen. Man untersucht nicht was übersetzt werden soll [52a]), man weiß gar nicht warum es übersetzt werden soll pp. Nicht wie.

[Alle Kunst mystisirt. — Also eine Annäherung zur kritischen φλ. — Scholien gehn nie auf Totalität weder in der Kritik noch in der Interpretazion.]

Daß die aesthetische Kritik, Kunstlehre, die φλ aber aesthetische Kritik erheischt, ist lange und oft anerkannt.

Harris ist doch ein bedeutender φλ vielleicht nur durch sein bischen φσ; desgleichen ein bedeutender Kritiker.

[Voß strebt nach einem mimischen Maximum, als ob sein Zweck nur epideiktisch wäre.[52b])]

Nur dadurch daß die φλ Wissenschaft wird, kann sie sich als Kunst erhalten. [(Alles dieses zur zweyten Abhandlung — von den Augurien und Indikazionen der Zeit. —)]

Selbst Heyne durch Vereinigung und Verbreitung von φσ der Historie und der Kunst nützlich geworden. Logik und Grammatik weniger.

Eine gute Uebersetzung aus den Alten ist also ein φλ Mimus eines kritischen φλ. — Giebts denn wohl eine gute Uebersetzung, oder überall nur eine eigentliche Uebersetzung? [Klopstock hat noch eine andre επιδειξις was die Deutsche {Sprache} alles nachmachen kann: Voß was sich in ihr nachmachen läßt[52c]). Aktive und passive der ganze Unterschied.]

Die Absicht, das Klassische zu verbreiten hat noch wohl keiner gehabt; aus der φλ Pflicht, das zu thun, noch wohl keiner übersetzt.

Ueber den Primat der Kritik oder der Hermeneutik findet eine wahre Antinomie statt[45]).

Alles was sich auf die Frage, ob φλ Kunst oder Wissenschaft sey, bezieht und inwiefern sie Eins oder das andre sey, in die erste Abhandlung. [Grundlegung. Unsre Behandlung ist keineswegs unkritisch wie bey allen andern.]

Keine Rücksicht auf Pölitz und Woltmann[53]). Nichts für den φσ und über sein nothwendiges Philologiren.

Antinomien der Philologie. Deren sind wohl sehr viele. Kritik der Philologie. — Die Dedukzion muß der weitern Kritik *en detail* vorangehn. [Zu den Grundsätzen und Gesetzen. —]

II.

Wäre der Titel nicht besser: G r u n d l a g e d e r P h i l o l o g i e? — Streng genommen hat sie keine eigne, spezifisch verschiedne. Dann ists im Praktischen einerley mit Begriff.

[In I nicht sowohl das philologische Ideal als das philologisch A b s o l u t e, und M a x i m u m $\frac{\varphi\lambda}{o}$.]

Die Antinomien übers Wesen der φλ, über den Primat, Verhältniß und Zahl der Bestandtheile müssen freylich jetzt schon mitgenommen werden.

L e s s i n g doch wohl ein eben so guter φλ wie Harris. Er p h i l o s o p h i r t e über das Alterthum. Aber freylich fehlte es ihm in jeder Hinsicht am Besten. [Gramatische Belesenheit.]

B e l e s e n h e i t [Kritische, klassische] ist noch gänzlich verschieden von Litteratur und Polyhistorie.

Die stoische Interpretazion der Dichter verdient alle Aufmerksamkeit.

Ferner die Behandlung der klassischen Philosophen durch philosophische Philologen. Dies ist aber wohl eine E i g e n h e i t der k l a s s i s c h e n Philologie. Im strengen Sinn sind φμ [54]) nicht klassisch können also nicht philologirt und kritisirt werden. [Ist davon gar keine Anwendung mehr zu machen?]

Die alten Sprachen konnten wohl nur durch S t u d i u m der klassischen Schriften gelehrt werden. [Ist Studium und Belesenheit noch verschieden?] [55]) Daher die φλ Γραμματικοι. Von der Rhetorik ging alles aus. — Auf die h i s t o r i s c h e Genealogie der φλ muß ich mich jetzt in I gar nicht einlassen. Sondern nur auf die philosophische — die D e d u k z i o n.

[Protestazion daß meine Lehre keine Anwendung der kritischen φσ auf φλ sey. Uebrigens wolle ich nichts erwähnen von dem Einfluß einer s o l c h e n φλ auf φσ. Nichts vorwegnehmen. Kritisch — επιθετον ornans.[10]). Ueber transcendentale Kritik cfr. P h i l o s o p h i e. 5.[26]). — U e b e r A n w e n d e n. —]

Harris. p. 6. 7.[50]) Grundfalsch und modernisirend, daß der Kritizism aus tiefer Spekulazion über klassische Werke entstanden sey.

Man betrachtet die Kunstlehre so gar nicht als eigne Wissenschaft sondern als Theil und Zweig des Kritizisms. Besonders Engländer. — In Varros latina lingua über φσ der Grammatik und φλ allerley vielleicht Brauchbares.

Die sogenannte divina critica ist schon gar nicht mehr Kritik. Es ist die absolute philologische Mimik, wenn sie nicht kritisch und mit scientifischem Rigorism und historischer Mikrologie getrieben wird. Es ist die philologische Magie [56]). **Experimental** philologie. [So wie Ilgen [57]) sie treibt.] — [Herr, sie wissen nicht was sie thun. Etymologen und Conjecturanten.]

Bey den φλ gilt Autorität weit mehr als bey den φσ.

Die historische Genese der φλ zu II. — Die Stoische Interpretazion gehört wohl schon zur progressiven?
[Uebersetzung läßt sich nicht auf den Begriff von Erklärung reduciren wie Harris will p. 27.]

Die bisherige φλ ist meist nur analytisch. Idee einer durchgängig synthetischen φλ.

Ob Uebersetzungen möglich seyen, darum hat sich niemand bekümmert [58]). — Da die Uebersetzungskunst noch in den ersten Elementen begriffen, so muß man ihr alle mögliche Freyheit lassen, falls ihr Weg nicht ganz schief ist, falls ihre Grundsätze sich nicht selbst annihiliren.

Unter einem Jahrhundert ist an Correkzion und Vollendung noch nicht zu denken.

Jede Uebersetzung ist eine unbestimmte, unendliche Aufgabe.

Kritik der berühmtesten Schriftsteller die als φλ gelten können, besonders der aesthetisirenden und philosophirenden der letzten Zeit. Moritz z. B., Barthelemy, Gibbon pp Rousseau, Voltaire, Garve, Bouterweck pp. [Diese Kritik zu II dem historischen Aufsatz ganz vorzüglich.]

Das vierte Stück einer φσ der φλ wäre eine Geschichte der materialen Alterthumslehre.

Quell, Prinzip, Ἓν και πᾶν der materialen Alterthumslehre ist der klassische Sinn. [Ueber die Fortschritte und Prinzipien der materialen Alterthumslehre.]

Zu der Geschichte der materialen Alterthumslehre gehören auch die Nachahmer der Alten jeglicher Art. [Zur materialen: Lessing, Moritz, Winkelmann, Herder, Schiller, Humbold, Garve, Bouterwek, Sulzer, Barthelemy, Hemsterhuys, Gibbon — Harris. — Harris und Lessing am meisten zur φσ der φλ. Geschichte der Philosophie der Philologie. — Rousseau, Voltaire — Jakobi, Goethe. — Ueber die Bedingungen der materialen Alterthumslehre.]

Jetzt bloß Kritik der formellen φλ. — Auf Winkelmann nur ein Blick geworfen.

Selbst die Idee einer φσ der φλ ist noch neu. — Hemsterhuys und Winkelmann haben das Ganze am meisten gefaßt. Goethe noch mehr. Moritz und Herder.

Alles dieß gehört zur Methodologie und Historie der Historie.

Der klassische Sinn ist ein Theil vom historischen Geist. Die φσ der φλ ist nichts als φσ der Historie. — Die Kritik der formellen φλ verspart zu II φλ.

Geschichte der klassischen Historie — und Geschichte der progressiven Historie.

Die rhetorische Ansicht der φλ und (klassischen) Historie wird wohl am besten für die Griechen und Römer [59]) verspart. [Nein! — Beydes allenfalls aber auch in N{iethammer}'s Journal [59a]).]

Eine grundfalsche Definizion von Uebersetzung weiß ich aber wohl anzugeben. Harris.

[Die Bedingungslehre und Methodologie der materialen Alterthums-

lehre besser in die Griechen. Selbst die Geschichte derselben und Kritik aller Merkwürdigkeiten dahin. — Allenfalls an beyden Orten.]

In der Annahme des altrömischen Rechts und selbst in den Kreuzzügen offenbart sich Regression aufs Alte; der erste Anfang der materialen Alterthumslehre. (bey den Alten selbst war aber das schon sehr gewöhnlich. Es ist eigentlich nur die progressive Alterthumslehre die wir untersuchen.)

[Es muß also Beziehung aufs Absolute da seyn. — Bey den Alten war die Kenntniß des Klassischen nicht gleich praktisch. —]

In den φσμ[54]) der Alten findet man den Anfang der progressiven Historie.

So wenig Rücksicht jetzt auf andrer Meynungen wie möglich. Das Ideal von Ruhnken wird wohl bedingt seyn. Gehört also zu II oder III (noch besser).

Schon der Begriff Ediren ist modern und zielt auf absolute Popularisirung. Nur den Homer etwa haben die Alten edirt; die andern konnten sie nur recensiren; sie waren schon da. [Dürfen wir noch diaskeuasiren?]

Philologische Encyclopaedie ist gar kein guter Nahme. Philosophie der Philologie sollte es heißen. —

Der eigentliche Sitz der Kritik ist die φλ. Nur im aesthetischen und historischen Gebiet [Im moralischen und politischen nicht] sind die Objekte der Kritik bleibend, fix, wie sie seyn müssen wenn die Kritik kunstmäßig geübt werden soll. [Es giebt eine Naturkritik und eine Kunstkritik.] Die historische Kritik findet mehr Stoff in der klassischen wie in der progressiven Geschichte. Die eigentlich philologische Kritik (welche auf die Aechtheit der Urkunden im Ganzen oder in ihren Theilen gehört) hat mehr Schwierigkeit und Veranlaßung, aber auch sichrere Prinzipien, [Lesarten, *critica emendatrix,* aber die Conjecturalkritik ist gar nicht mehr Kritik] und kann fast nur hier kunstmäßig geübt werden. — Endlich finden sich nur hier Fälle, wo alle drey Arten der Kritik koincidiren. Wer nun alle Arten der Kunstkritik in sich vereinigt, verdient vorzüglich den Nahmen eines

Kritikers, eines kritischen Virtuosen. Der höchste, absolut vollkommne Kritiker muß auch alle Arten von Naturkritik in sich vereinigen, wie es möglich, und ohne was die Kunstkritik oft ins Stocken geräth. — (Die φσ Kritik war bisher gar nicht möglich: bloß Polemik.) Die Kritikbedarf klassischer Werke zu ihren Gegenständen. [(Zur φσ Kritik gehören auch alle Arten der Naturkritik in jedem praktischen Gebiet.)]

Ist die Hermeneutik nicht auch eine Art der Kritik? oder giebt es nicht wenigstens auch eine hermeneutische Kritik? Der Gebrauch der hermeneutischen Materialien (historische Erläuterungen) und Organe (Grammatik pp) ist eine Kunst, nicht Wissenschaft, und zwar nicht eine Werke bildende sondern eine urtheilende Kunst, also Kritik. [Soll das nun logische oder grammatische Kritik heißen? Das letzte.]

Die Kritik geht durch alle Gebiete wie die Kunst, hat aber doch ihre Heymath, ihren Lieblingssitz.

Eine correcte Philosophie könnte auch kritisch heißen. Da wäre doch immer das System, das Werk mehr so zu nennen, wie die φσ selbst. [In der φσ konnte man bisher wohl die φλ, die hermeneutische Kritik anwenden; aber nicht die φσische. Dadurch wird die φσ erst zur Kunst, in viel höherm Sinn als bey den Alten, wo sie doch nur klassisches Naturprodukt war.]

Wie soll die Kenntniß der Geschichte Belesenheit als hermeneutische Materialien, nicht wissenschaftlich heißen?

Als Kunst hat die φλ gar keine spezifisch verschiednen Bestandtheile. Die Eintheilung in Kritik und Hermeneutik ist von dem historischen Zweck entlehnt. Die Urkunden sollen berichtigt und erklärt werden.

[Antinomie. Sie sollen erst berichtigt und dann erklärt werden und umgekehrt[45]). — Beydes zugleich thun ist Sache des φλ Genies.]

Die Heynische Interpretazion ist fast durchaus analytisch. Begriff einer synthetischen Interpretazion.

Die Conjecturalkritik verfährt synthetisch. Je rigoristischer sie verfährt, je mehr hat sie ein genialisches Ansehn. —

Joh. Secundus und andre dergleichen philologische Mimiker ganz respektabel. Doch war dieß die leichteste Art von φλ Mimen. Antiker Stoff und antike Form. [Wo der Stoff nicht antik war wie bey Balde [60]), wars die Form wohl auch nicht.] Schwerer moderne Gedanken ins Antike zu übersetzen. Noch schwerer das Antike ins Moderne zu übersetzen. Warum noch schwerer?

Eine Uebersetzung ist durchaus keine Nachbildung. Ueber das Wörtchen Nach bei Uebersetzungen.

Die Frage vom wirklichen individuellen Sinn eines Autors ist historisch, oder vielmehr philologisch [oft auch wohl rhetorisch oder poetisch]. Die Frage welcher der Sinn seyn kann logisch und grammatisch. [Diese bestimmt gleichsam nur das Allgemeine.]

Negative logische Kritik hat man in der φσ schon lange geübt gegen andre. [Desgleichen die grammatische Kritik.] Auch eine rohe Art von Correction seiner selbst, die Rückwirkung jener beyden Arten von Kritik. Desgleichen eine äusserst rohe und unvollkommne Art von positiver (Würdigungs) Kritik in der Geschichte der φσ. [Man kann dem Aristoteles ein sehr kritisches Verfahren in der φσ nicht absprechen. —] Auch in so fern, daß man die philologische Untersuchung über jedes φμ [54]) damit verband. Doch gings mit der Positiven immer am schlechtesten. — Waren also alle Bestandtheile der φσ Kritik schon da, was ist jetzt neu? Was durch Kant?

Ein kritischer φσ kann sich viel freyer bewegen, geht viel sichrer, verfährt nach deducirten Grundsätzen (der materialen Logik), ist also mehr Künstler als der Sokratiker. Ja er muß noch Sokratischer, wie Sokrates selbst werden können.

Die φσ Kritik ist vielleicht nichts weiter als Logik in der zweyten Potenz. [Ueber die Schranken des menschlichen ErkenntnißVermögens hat man oft vorher schon Untersuchungen angestellt.]

Nicht bloß auf das einzelne φμ [54]), auf das einzelne φσ Individuum, auf historische Massen der φσ, auf φσ Klassen und Gattungen wendet sich

die φσ und logische Kritik des kritischen φσ, sondern auf die φσ selbst. In dieser Rücksicht ist die φσ Kritik nichts als $φσ^2$, Philosophie der Philosophie. —

Nur durch die Idee von kritischer Totalität, von einer absolut kritisirten und kritisirenden Philosophie, und durch die gesetzmäßige Fortschreitung, kunstmäßige Annäherung zu dieser unerreichbaren Idee wird der φσ den Beynahmen des kritischen φσ verdienen. [Aktivkritisch und passivkritisch — Kant und Fichte. Alle Stellen von Kant über Wesen der Kritik sorgfältig gesammelt.] Kant ist kein kritischer, bloß ein kritisirender φσ; Fichte ein kritisirter[61]).

Am Schluß der Iten Abhandlung eine bestimmte Hinweisung auf die II und auf die Geschichte der φλ als Kunst.

Ich hoffe eher, daß die φσ philologiren werden als umgekehrt.

Das Uebersetzen gehört ganz zur φλ, ist eine durchaus φλ Kunst. [Setzt aber scientifische und aesthetische, universelle, liberale φλ voraus. Eine materiale φλ.] W.{ilhelm Schlegel}s Shak{espeare} in jeder Rücksicht gegen Voß *Hyperion to a Satyr*[62]). Einige sind berühmt, andre sollten es seyn. Wahre Epoche in der Uebersetzungskunst.

Ein großer, wichtiger Nutzen der φλ besteht darin, daß sie die kritische Anlage des Menschen kunstmäßig ausbildet. Die φλ kennen die Alten oft am wenigsten.

[Der bestimmte Werth der φλ, ihr Verhältniß zu andern Bildungsarten erst im IIten Aufsatz. — Hier bloß die Nothwendigkeit, der philologische Imperativ.]

Die leichteste philologische Mimik — lateinische Gedichte — ist in künstlerischer und epideiktischer Rücksicht doch grade die vorzüglichste.

Die hermeneutische Kritik ist zugleich logisch und grammatisch: oft auch historisch. Die historische Kritik erfordert φσ und vollendete Naturkritik [und historischen Stoff hinreichend vollendet].

Die Frage von der Aechtheit der Werke ist historisch. [und das in letzter Instanz allerdings in einem hohen praktischen Sinn. Zunächst aber auch in dem gemeinen = faktisch.] Nur das gehört zur Kritik, was sich nur durch Urtheil entscheiden läßt in letzter Instanz,

was sich ohne Urtheilskunst und Urtheilsgenie ganz ausmachen läßt ist kein kritischer Gegenstand. Die Philologie ist selbst nichts andres als die Kritik; bey jedem ihrer Schritte braucht sie die ganze Kritik, und nur in der Philologie wird die ganze Kritik geübt. [Nicht auch in der kritischen und philologischen Philosophie? — Auch: aber da wird sie als Mittel, nicht als Zweck an sich getrieben, also nicht kunstmäßig ausgebildet.]

Die Lehre vom Zusammenhang aller Wissenschaften ist recht philologisch. — Ein Grieche würde die Geschichte der Philologie mit der Philologie des Homeros anfangen.

Studium der aristotelischen Schrift περι ἑρμηνειας.

Wer vollkommen ins Moderne übersetzen will, muß desselben so mächtig seyn, daß er allenfalls alles Moderne machen könnte; zugleich aber das Antike so verstehen, daß ers nicht bloß nachmachen, sondern allenfalls wiederschaffen könnte [63]). [Das Verhältniß der Kritik zur φλ muß mitgenommen werden.]

Wäre doch die Wiederschöpfung in die Alterthumslehre einzuführen! Hardenberg könnte wohl den Gedanken haben, daß alle verlohrne Klassiker noch einmahl werden wiederhergestellt werden [64]). [Das ist nicht so ganz ohne.]

Die Diaskeuase läßt sich auch nur in einer materialen Philologie vertheidigen, und zwar in einer kritischen. [Die Alten haben sich doch wohl etwas mehr erlaubt, als sich rechtfertigen läßt.]

Verhältniß und Verwandtschaft der cyklischen Methode und der φλ, die in dem Wort εγκυκλοπαιδια liegt.

Das kleinste φλμ [65]) ist encyklopaedischer Art und kann nur von einem Polyhistor beantwortet werden [66]).

Ist die cyklische Methode etwa ausschließlich die philologische? Sonst gäbe es gar keine eigne spezifisch verschiedne. Die logische geht grade aus. [so wohl jede scientifisch rigoristische.] Die historische ist in der φλ heteronomisch, in so fern die φλ Kunst ist.

Die φσ kann erst durch eine φλ Kunst, Kunst werden, muß also von ihr lernen. [Die mathematische cyklisirt nicht. — Fichte's doch nicht ganz ins Klare gekommene Cyklisazion ist also eine kritisirende Inconsequenz, doch in seinem Geist und System wesentlich[67]). — Also die Mystik führt zur φλ, hat Verwandtschaft mit ihr[68]).]

Auch die Methode der materialen Alterthumslehre erkannte ich selbst, lange ehe ich von Fichte wußte, für cyklisch. Soll dieß nun mit in dem Iten Aufsatz gesagt werden, oder bis auf **eignen Aufsatz von der philologischen Methode** verspart werden. Besser das Erste; es gehört zur Ankündigung des folgenden Wegs. Wenigstens provisorisch muß davon geredet werden. [Aber auch **nur** dieß.]

In dem ersten Aufsatz muß doch auch vom Umfang der φλ geredet werden. Dieß führt auch zum Begriff von Encyklopaedie und cyklischer Methode. [Klopstock[69]) hat sehr Unrecht.]

Doch muß im ersten Aufsatz der Umfang nur im Allgemeinen in Umrissen verzeichnet werden. Das könnte sonst beschränken. Und die Methode muß durchaus nur provisorisch und ganz allgemein bestimmt [nicht so wohl bestimmt als **deducirt**] werden, weil die detaillirte Theorie derselben doch die vollendete Lehre von den Gesetzen der φλ voraussetzt. [Bloß das Kriterium, die Realdefinition, die differentia specifica der φλ Methode wird hier gegeben.]

Die Dedukzion der cyklischen Methode liegt vielleicht im Begriff einer Wissenschaftskunst.

Die Conjecturanten, die Etymologen, zum Theil auch die Diaskeuasten sind transcendente Philologen. [Nicht bloß die Gränzen zur Seite, sondern auch die Gränzen nach oben.]

cfr. Bayle[70]) über Philologie, Kritik, Grammatik. Wolfs Prolegomena.

Die englischen Kritiker wie Harris haben gar keinen Enthusiasm für das Klassische selbst[71]), sondern nur für den Begriff des Klassischen.

Wolf philosophirt in der That über φλ. Z. B. wenn er sagt, sie drohe auch sophistisch zu werden. Encyklop. —

Voß durch seine *Geographie* auch ein materialer φλ.

Die Materialien des φλ lassen sich vielleicht nicht klassifiziren. [Wohin die Geographie, die Reisebeschreibung — die Kenntnisse von andern Nazionen zur *historischen Analogie*. *Hülfskenntnisse sind unendlich* — für reale φλ.]

Was ist eine *Recension*? — Was sind *Noten*? *Scholien*? Ein *Kommentar*? Ein *Lexikon*?

Alles kritische Lesen, alles Lesen mit Rücksicht auf Klassizität [auf Charakter] ist *cyklisch*. (So habe ich immer gelesen. *Winkelmann*). *Studium* verdient nur das Lesen genannt zu werden, was cyklisch ist [72]).

Aber was ist denn überhaupt Lesen? Offenbar etwas *Philologisches* [73]).

Das ganze Wesen ist und heißt Philologie was aus dem Affekt φλ in erster Bedeutung entspringt [74]). Dieser Nahme braucht der Kunst φλ nicht ausschließlich eigen zu seyn. Diese kann *Kritik* heißen. [Ein Virtuose in der φλ *Kunst kann* schon *Kritiker* heißen d. i. mehr als φλ [75]). Jeder φλ ist nicht Kritiker, aber jeder ϰ ist φλ. Wer ein wissenschaftliches Werk φλ macht, ist Historiker; doch nur wenn auch die *Form* historisch und nicht bloß φλ ist. —] Die Wissenschaft die aus der φλ entspringt heißt *Historie*. — Doch hat der allgemeine liberale und doch so schöne Nahme wohl eben so viel für sich, wie Philosoph. ϰ [76]) ist beynah wie σοφος.

Giebts auch eine eigne *kritische Form*, wie eine historische? Es giebt nur keine kritischen Werke. Sind *Recensionen* nicht dergleichen?

Jedes φ{λ}μ [65]) bezieht sich auf eine *unermeßliche* Menge von bedingten, ja oft höchst mikrologischen Kenntnissen. Dieß ist das φλ *Absolute*. Durch stete Beziehung darauf wird die φλ *idealisch*.

Man soll übersetzen, um die modernen Sprachen antik zu bilden, sich selbst das Klassische *praktisch* zuzueignen in Saft und Blut, und die

größere Verbreitung desselben zu befördern. D a s sind die Grundsätze worauf es ankommt.

Indes auch das kleinste φλμ [65]) kann nach unendlich vielen Seiten in unendlich vielen Richtungen auf das φλ Absolute bezogen werden. — Ist das zu können, nun φλ G e i s t oder S i n n? [Was ist G e i s t oder S i n n? Ist Geist etwa Sinn in der zweiten Potenz? [77]]

L e s e n heißt sich selbst φλ affiziren, sich selbst φλ beschränken, bestimmen [73]). Aber dieß könnte man wohl auch ohne Lesen. —

A n a l y s e hat ihren Sitz wohl außer der Mathematik eigentlich in der φλ.

L e s e n heißt den φλ Trieb befriedigen. Aus reiner φσ ohne φλ kann man wohl nicht lesen [73]). Schwerlich auch aus reinem K u n s t g e f ü h l und K u n s t t r i e b.

Die Cyklisazion ist wie eine Totalisazion von unten herauf [Bey Fichte doch ein Herabsteigen].

Lexika sind φλ S a t y r e n. Noten und Scholien sind φλ E p i g r a m - m e, X e n i e n [75]). [Der fortlaufende Kommentar ein φλ E p o s, E p o - p ö e.]

Auch die R e c e n s e n t e n sind sehr oft transzendente Kritiker.

φλ ließe sich übersetzen B i l d u n g s l i e b e oder auch K e n n t - n i ß l i e b e. — [Nicht alle Bildung sondern nur alles was geistige Bildung betrifft, nicht alle Kenntnisse so Physik Mathematik, b e d i n g t e [39]) mehr als Kenntnisse U r t h e i l s interesse selbst Geschmack.]

Fortlaufender Kommentar eine K e t t e v o n E p i g r a m m e n. [Man liest nur aus Langerweile oder aus φλ. — Unterschied zwischen Lesen und Etwas lesen.]

In der Grammatik sind die interessantesten Punkte — der Purismus — die Wortstellung, logisch (Platner, Tiedemann [78]), englische Sprache) und poetisch betrachtet; die Lehre vom Akzent pp. Von U e b e r - s e t z u n g e n. Von den Sprachbildungsgesetzen [Etymologie]. Sie müs-

sen vor der Metrik behandelt werden, und diese auch nach der angewandten Poetik. [Nein vorher. Die Metrik als Anhang.]

Wäre es nicht besser, kritischer, philosophischer, philologischer überall nicht mit der Grundlage der Sprachlehre Kunstlehre pp. sondern mit der Kritik der bisherigen Behandlung dieser Wissenschaften anzufangen. Bey der Sprachlehre besonders möchte eine kritische, rhetorische Einleitung über φσ der Sprachlehre nicht unschicklich seyn. Bey der Kunst alles dieß in die Anfangsgründe der Kunstlehre und in die reine Poetik. Man kann kritisch verstehn, ohne sich grade jetzt auf die Geschichte der Wissenschaft einzulassen. [Sobald sie [79]) sich darauf einläßt ist es weder rechte φσ mehr noch bloß Grundlage. —]

Eigentlich müßte auch noch eine φσ der Kritik vor dem φλ Codex vorangehen. Gewissermaaßen ist beydes identisch und dieser Codex selbst φσ der Kritik.

Philologische Encyclopädie widersprechend. φλ = Encyclopädie. [Fortlaufender Commentar ist sentimentale φλ die freylich auch naiv wird. — Im guten Sinne naiv [80]) sind alte klassische Scholien. Offnes und doch bewußtloses Geständniß der Selbstannihilazion — des absoluten Nichtverstehens.]

Auch eine φλσ der Hermeneutik müßte wohl vorangehn.

Dieß ist vielleicht eine eigne Wissenschaft so gut wie Grammatik. Ist es nicht vielmehr eine Kunst? — Ists Kunst, so ists auch Wissenschaft.

Die Kritik muß also auch eine eigne Wissenschaft seyn! Jene Eintheilung in ethisch, logisch, poetisch, politisch, historisch nicht einzig.

Es giebt einen hermeneutischen Imperativ. [Genialische Episoden: Vom φλ Witz — von Uebersetzungen — Vom Lesen (?) cfr. Witz — Vom Cyklisiren —]

In der sentimentalen φλ wie in aller Sentimentalität so eine dumme Treuherzigkeit, ein ekelhafter Schwung.

Der φλ Witz zur Vollendung und Selbstannihilazion und Uebergang zur materialen Alterthumslehre. [Auch ohne klassischen Sinn? oder ist der φλ Witz selbst die erste schwache Aeußerung desselben?]

Vom klassischen Sinn ist der *antiquarische Geist* noch ganz verschieden: das Interesse am Alten, weil es alt ist: das Interesse an der *Materie* des Alterthums, an *Reliquien*, an *klassischem Boden*. — Die größten Menschen haben diesen Sinn. [Die Ehrfurcht vor Religion ist schön und heilig. — Interesse am *Buchstaben* des Alterthums.]

Wie der φλ *Witz* so führt auch das *Antiquarische* zur materialen Alterthumslehre durch die *Anschaulichkeit*. [φσ führt auch dazu. — Wahres *Kunstgefühl* auch — Goethe und Winkelmann. Doch sind diese freylich auch den antiquarischen Weg gegangen.]

Was sind *Reliquien*?

Jenes Interesse am Alterthum, als alt, an der *Localität*, *Identität* pp. cfr. *Philosophie* § 5[26]). Empfindung daß etwas so ist — *Gibbon*, *Moritz*.

Die *Dialektik* geht der φλ nichts an. Die Logik enthält die Gesetze für die φλ wie für die φσ.

Muß zu dem antiquarischen Interesse nicht noch etwas andres hinzukommen, wie zum Kunstgefühl, wenn es zur materialen Alterthumslehre führen soll? — Hat Goethe etwas von dieser? — Führt geographische pp Genauigkeit und Uebersetzungskunst nicht auch dahin? Das antiquarische Interesse bey Winkelmann sehr untergeordnet. Von Moritzens und Gibbons *Sentimentalität* dieser Art *weiß er auch gar nichts*. — Goethe übertrifft Winkelmann an Kunstgefühl, aber hat nicht Kenntnisse genug. Winkelmanns Kunstgefühl aber leitete in Beurtheilung andrer Dinge z. B. des Bürgerlichen richtiger als Goethe sein Verstand. [Er war Mystiker und hatte mehr φσ Sinn und politischen wie Goethe. — Die Hauptsache ist die Ahndung des *Ganzen*. Dazu führt der Witz. — Durch die *Anwendung der cyklischen Methode* muß man sehr bald dahin kommen. —]

In sofern ist Wolf der Regreßor zur *klassischen* φσ. Der φλ

Goethe oder besser der φλ Fichte. [Was ist Genauigkeit überhaupt und in der φλ? — Ohne Genauigkeit keine wahre klassische φλ.]

Ohne Mystizism wäre Winkelmann nicht zum Ganzen gelangt.

φλ Genauigkeit jeder Art hermeneutische, kritische, antiquarische, grammatische erregt allerdings das Bedürfniß nach Totalität, und in sofern kann sie auch zur materialen Alterthumslehre führen.

Voß ist weder durch Witz noch durch Kunstgefühl, noch durch Sentimentalität, sondern bloß durch Solidität und Genauigkeit zum Buchstaben des Alterthums gelangt. [Stupider Eiserner Köhlerglaube ans Alterthum[81]); wie bey Harris etwa. Glaube ans Alterthum auf Autorität, weil andre dran glauben. — Dazu kömmt dann noch Gewohnheit. — Erst oft eitle Nachahmung.] Von der absoluten Verschiedenheit hat er[82]) noch keine Ahndung. Ist also nicht ins Reich Gottes gelangt.

Winkelmanns Abscheu gegen das Moderne ist doch nur aus Sinn fürs Klassische zu erklären (den hatte er in hohem Grade im Vergleich mit allen andern.) Er klassifizirt[83]) alles. Seine Diction. Doch einförmig, nicht für alles Klassische. Keine Universalität. Keine Abstrakzion. [Er lag wie Bley, wo er einmahl haftete.]

In Rücksicht auf die Form hat Voß denn also doch etwas von einem klassischen φλ. Er hilft mit die Klassifikation unsrer φλ befördern. Seine φλ Form ist mehr werth wie seine φλ Materie.

Herders Liebe für die Alten ist wohl mehr Interesse an Cultur überhaupt, sie mag progressiv oder klassisch oder selbst barbarisch oder auch ganz kindisch seyn. [Uebrigens Studium, Glaube, Gewohnheit, etwas Kunstgefühl, aber kein Sinn fürs Klassische.]

Voß hat viel passiven Witz. Mimen sind leicht buffonischer Art. Wie mit Vossens φλ Mimen? Es sind Naturbuffonerien. — Dergleichen Mimen ahmen oft nichts so treu nach als die höchst moderne Individualität des Naturbuffo selbst. [Individualisirung — antiquarisches Interesse? Etwas höchstens. — Karikirte Mimen aus Witz — hier aus passivem Witz.]

Heynens Interpretazion ist liberal. Der akademische Boxbunkel der φλ ist a e s t h e t i s c h, denn er ist zwecklos. [Die ganze επιδειξις — Erhaltung der Gründlichkeit?]

Was ist ein I n d e x? — Ein individuelles Lexikon.

Die T h e o r i e d e r U e b e r s e t z u n g zu den Vermischten κ [84]). Dazu auch besonders aus Suetonius. [Stücke aus Herodot, der Brutus des Cicero, Atticus von Cornel{ius Nepos} — Agricola, Germania von Tacitus. Poetik des Aristoteles. Vielleicht der Marcellus des Cicero. Etwa von Plato ein Kleines. Aristoteles l o g i s c h e Schriften περι ἑρμηνειας oder über die sophistische Eloquenz pp.]

Es giebt p e i n l i c h e a n g s t v o l l e φλ — Beck[14]) wie Feder[85]) — b r e i t e Wyttenbach, Eichstädt — w ä ß r i g e ihr Nahme ist Sayion { ? }; Harles — s c h i e f e — Ilgen, Hermann.

Ist eine Geschichte der Griechischen bildenden Kunst auch m ö g l i c h? — Winkelmann hat sich diese Frage nie aufgeworfen.

Voß ist ein absoluter, m y s t i s c h e r Uebersetzer, weil er das Original annihiliren will ä s t h e t i s c h, und den Homer nur in seiner Uebersetzung genießen kann. [Außerdem aber ist es ein sehr großer Beweis von sehr großer Plattheit, wenn man alles sagen kann. —]

Die recht kritischen φλ lesen sehr φσ ohne es zu wissen. Streben nach einem a b s o l u t e n Verstehen. —

Macht die Dedukzion der φλ als logischen Affekts und nothwendigsubjektiver Bedingung zur Erfüllung des logischen Imperativs nicht am besten den Anfang?

Etwas r e i n φλ, was nicht zugleich φσ wäre kann ich nicht schreiben. Also bin ich mehr φσ. Denn ich könnte wohl etwas rein logisches schreiben. Ich muß versuchen ob ich nicht etwas rein φλ schreiben kann.

Meine U e b e r s e t z u n g e n sind doch rein φλ. Auch nicht einmahl. Sie gehören doch zur materialen Alterthumslehre ihrem Zweck und Prinzipien nach. [Die Diaskeue vielleicht rein φλ zu machen.]

Ich bin nun gar nicht mehr klassisch gestimmt. Das Klassische ist mir

nicht mehr be- *). [$\varphi\sigma$ — $\varphi\lambda$ = o — Selbst Grundlagen in sofern sie entwickelt werden, schon philo-logisch.]

Grundlage der gesammten Bildungslehre. — Anfangsgründe der allgemeinen. — Dann archäologische klassische progressive — [die klassische ausführlich.]

Wenn es irgend möglich, so muß ich etwas rein $\varphi\lambda$, klassisch ohne alle $\varphi\sigma$ zu bilden versuchen.

Die Klassik als eigne Wissenschaft, die vielleicht Grundlage der materialen Alterthumslehre ist. [Aber nicht historisch sondern vors Erste rein praktisch. — Diese soll man dann in der Historie suchen.]

Die Klassik geht durch alle Vermögen und Bestandtheile und Seiten des menschlichen Geistes durch. Sie ist eigne spezifisch verschiedne Bildungsart, die Kunst werden, und also Wissenschaft seyn können muß. — Sie ist freylich nur ein Theil der Historie.

Die Klassik und die Vervollkommnungslehre sind nichts als die Entwicklung der beyden historischen Ideen.
[Die Klassik könnte auch Urbildungslehre heißen. Diese ist aber doch nur wieder ein Theil der ganzen Vervollkommnungslehre. Sie ließe sich indessen vielleicht provisorisch getrennt behandeln.]

Moritz hatte eine Ahndung von absoluter Verschiedenheit der klassischen und der progressiven Grammatik. Die klassischen Metra können absolut nicht nachgemacht werden in den progressiven Sprachen. — In den Neuern hat die Stammsilbe oft forte und im Maaß vertritt sie die Länge, und eine andere hat die Höhe, den Akzent. Wir zählen auch im Sprechen die Sylben; die Engländer schmeißen sie hastig hin, südliche und klassische Nazionen mahlen sie ruhig, lassen jedem Klang sein Recht widerfahren. Hievon liegt der Grund gewiß sehr tief. [Dehnung — also willkührlich unser Verweilen. Das klassische Sprechen ist gleichsam ein ruhiges um seiner selbst willen. Das Progressive eilt nach einem Ziel.]

Unsre Prosodie ist in so fern ganz logisch.

---

*) *Das kursiv Gedruckte in der Handschrift getilgt*[85a]).

Jene Klassik ist noch durchaus verschieden von den historischen Gesetzen der klassischen Bildung, des Lebens, Kreislaufs pp.

Grundlage der gesammten Bildungslehre — Anfangsgründe der allgemeinen Bildungslehre — Ueber φσ der Historie — Grundlage einer Geschichte der Menschheit — Grundriß — Klassik.

Die reine Poetik dürfte aber wohl schon eine Grammatik voraussetzen. — In der Cyklisazion überall analytisch gegangen. Eins aus dem andern. Uebrigens so synthetisch wie möglich. Die Kunstlehre kann nun nicht aus dieser φσ der φλ herausgesponnen werden. Sie muß ganz von Frischem anfangen.

Die Theorie des Klassischen und die Kritik müßte sogar den künstl. Anfangsgründen vorausgehn. — Wie soll aber der Begriff von Genie herein kommen? [Da soll auch von Verhältniß der Theorie und Praxis in der Kunst {die Rede seyn}, also φσ der φσ der Kunst.]

Allerdings so muß es auch seyn.

φσ der φσφλ oder φσφλ^2. Diese müßte eigentlich noch den Begriff enthalten, wenigstens im Umriß; detaillirt erst im letzten Cyklus. [Zur Methodologie der φλ — für die φλ nähmlich; was sie für die φσ ist, geht uns hier nichts an. —]

Die Hermeneutik und Grammatik müssen zusammen bearbeitet werden.

Der genaue Zusammenhang der Kunstlehre mit der Philologie läßt sich wohl erst aus der φσ des Klassischen und Theorie der Kritik deduciren. — [Ich muß doch einmahl von so viel Punkten neu anfangen als Bildungsarten zur φλ gehören. —]

Bey der Hermeneutik muß nur postulirt werden die Logik.

Selbst im Begriff muß ja schon Klassik und Kritik so viel anticipirt werden, als zu den kritischen Anfangsgründen der Kunstlehre gehört.

Begriff der Philologie — Grundlage der gesamm-

ten Kunstlehre — Anfangsgründe der allgemeinen Kunstlehre — [Gesetze] Reine Poetik — Angewandte Poetik, zwey Theile — Metrik — Reine Rhetorik und angewandte —. Grundlage der gesamten Sprachlehre — φσ der Grammatik pp [Ueber φσ der Historie] Hermeneutik, Kritik, Klassik. — Grundlage der gesamten Bildungslehre [Anfangsgründe der allgemeinen pp], Ueber historische Kritik; rhetorische Ansicht der Historie und φλ für φσ; Studium der classischen φσ provisorisch; — Ueber die Arten der φλ pp. — Ueber die Gesetze der φλ — Methodologie der Historie der φλ.

[Grundlinien einer Geschichte der Menschheit. Der historischen Kritik muß eine φσ der Kritik überhaupt vorangehn. Die Klassik, Kritik, alle φσ der Tendenz behandelt wie φσ der φλ. — Die materialen Wissenschaften Grammatik, Hermeneutik, Historie wie Kunstlehre.]

Theorie des Klassischen. — Die Methodologie der φλ verschieden von der Methodologie der Historie.

Ueber φσ der φλ. — Wo bekommt man alles das her? Dedukzion, als Bestandtheile der φσ der φλ. Keine Abhandlungen die bloß Geschichte der Wissenschaft enthalten. [Ideal des φλ mit Rücksicht auf materiale Alterthumslehre. Subjektive Bedingungen der letzten.] Das zur Klassik. — (Antiquarisches zur historischen Alterthumslehre.)

Umfaßt die gesammte Bildungslehre nicht auch die ganze praktische φσ? [Nein — nicht als rein praktisch wohl aber das Technische-Historische pp darin. —]

Der zweyte Cyklus der Kunstlehre φσ wäre demnach eine reine Technik.

Der Gang der einzelnen historischen Recherche muß nicht gradeaus und nicht cyklisch sondern hyperbolisch seyn wie Lessing.

Was ist wohl eine Sylbe? — Versuch einer Dedukzion derselben.

Begriff von Litteratur. Ideal eines Litterators.

Die Bibel kann und sollte eigentlich nicht kritisirt werden; weil sie kein klassisches Buch ist [40]).

Winkelmann war eigentlich mehr als Antiquar. — Moritz hatte wohl alle Anlage ein großer Antiquar zu werden. [Dabey gänzlicher Mangel an Kunstsinn.]

Polyhistor und Litterator ist noch sehr verschieden. Herders Verdienst um Naturpoesie und Naturmenschheit überhaupt das Wichtigste.

Untersuchung ob es nicht Kenner der politischen Geschichte der Alten giebt, die weiter nichts sind? Vieles können sie dann freylich nicht recht verstehn!

Autor, Publikum pp sind litterarische Begriffe. — Autor, Urheber, Erfinder, Urschriftsteller. Dieß zu bestimmen, wer es sey oder nicht sey, keine gemeine Sache; Eben so Publikum.

Daß die gesamte materiale Alterthumslehre gar nicht bloß die alte Kunst und Kunstgeschichte die beste Schule der Kritik ist; das ist ein Wink von großer Wichtigkeit. —

Der Litterator hats mit Autoren zu thun, wie der Antiquar mit Antiquitäten, der Philolog und Kritiker mit Klassicis; er arbeitet fürs Publicum, wie der φ und $\varkappa$ für den Kenner, der Antiquar für den Liebhaber; der Historiker im gemeinen Sinn endlich für den Geschichtskenner [pragmatisch].

Die innige nahe Verwandtschaft der Klassik und der Kritik hat man lange gefühlt.

Satiren, Historien und Kritiken der Alten müssen am meisten übersetzt werden. — Diese können weit besser übersetzt werden, als reine π. —

Dionysios Schrift über den Plato gut zu übersetzen.

Gibbon nennt die Mem. de l'Acad. des Insc.{riptions} a School of ancient litterature.

Reisebeschreibungen von klassischem Boden sind Sache des Anti-

quars. — Chronologie und Geographie als Kompilazion blos Sache des Polyhistors. — Mit historischer Kritik angestellt, führt besonders die letzte sehr schnell und gut zur materialen Alterthumslehre, wie Voß.

Barthelemys Buch [13]) ist eine antiquarische Kompilazion, ohne historischen Geist, ohne alle φσ (ohne Schönheitsgefühl), ohne Styl, und ohne Sinn fürs Klassische. [nicht ohne alles.]
Auch die Kompilazion muß ihre Stelle finden in der φλ wo sie hingehört, und ehrwürdig erscheint. [Nothwendig.]

Studium von Bentley, besonders auch von Warburton [86]) als φλ Natur. Der letzte ist, wohl auch zur φ der Prosa, in rhetor. polem. φλ Art zu studiren. [cfr. Heynius IV opusc [87]). Frage ob Nemesii Werke von Beck wirklich edirt [88]). Mureti [89]) Werke.]

Meine Ansicht der Griechen insbesondre, nicht bloß der Römer, die ich später kennen lernte, ist wohl $\frac{\varkappa}{o}$ [90]) ohne Ruhm zu melden. [Uebrigens $\frac{\varrho}{o}$ darin κ-μ-πϱ-Pol — $\frac{\sigma\vartheta}{o}$ [91])] Lange ehe ich den Begriff des Klassischen hatte.

Sonderbare Trennung und Entgegensetzung von Kritik und Interpretazion! [Z. B. im Heeren. [27])] Was ist Interpretazion anders als mitgetheilte hermeneutische Kritik [92]), Unterricht in der Kritik des Sinns. [der logischen also nicht der poetischen auch nicht der historischen über Aechtheit pp.]

Doch sind alle Arten unzertrennlich.

In Göttingen wollen sie Geschichte der Wissenschaft schreiben [92a]), und wissen gar nicht, wo anzufangen, noch zu endigen pp.

Auch die Klassifikation der sämtlichen Wissenschaften, die allgemeine Encyklopaedie ist wohl Sache der Philologie; wo nicht ganz doch zum Theil [93]).

Den Arabern muß der Begriff des Classischen ganz gefehlt haben.

Sonst hätten sie unmöglich, nach gemachten Uebersetzungen, das Original durchaus geringschätzen können[94]). [Absolute — ϰ — $\frac{\varkappa}{0}$ [90]).]

Merkwürdig ists, daß man im Mittelalter im Occident besonders die encyclopaedischen Werke der Alten studirte und liebte. Dieß ist ein großer Beweis von Bildung, und zeigt mehr philologischen Sinn, als die Uebersetzung der Araber der wissenschaftlichen Werke der Mathematik, Medicin und φ. Denn bey diesen war es gar nicht φλ oder ϰ sondern φσ was sie trieb. [In Klöstern zuerst die Patristik. Was in Constantinopel? — Dadurch ward φλ erhalten und zwar Keim zur materialen und formalen. — Liebte man nicht auch die Grammatiker vorzüglich? Nach der allgemeinen Verbreitung des Studiums der Griechen muß dieß wohl der Fall gewesen seyn.] —
Ueberall absolutirten die Araber. Was ihnen nicht nützlich schien, vernichteten sie gleich. [Annihilanten[94]).]

Auch daß man noch lateinisch **schrieb** war herrlich. Erhaltung von φλ. [Rhetorik des Mittelalters was war dieselbe? Untersuchung darüber. — Die Philosophie scheint allmählig aus dem Cyklus der classischen und φλ Wissenschaften verschwunden zu seyn, bis auf die eigentlichen Scholastiker und Araber. — Nein! In dem von Alfred eingerichteten Oxford — 26 Grammatiker und 26 φσ und 26 Theologen.]

Sie brauchten die classische Litteratur zur Erklärung der Bibel. Also doch auch zu einem φλ Zweck.

In Constantinopel hielt Const. Porphyr. *) im Zeitalter des Plotin's — Rhetorik und Philosophie für nöthig zur Bildung des Staatsmannes. —

Die Auszüge aus den Historikern in Constantinopel zu derselben Zeit, tendenziren offenbar auf materiales encyclopaedisches Wissen. — Die Historie ward in Byzanz immer noch geübt, und da es mit Nachahmung der Classiker geschah, mehr als Kunst wie bey den Occidentalen. [In Constantinopel war wohl am meisten φλ in der Art wie man die Alten studirte. (Im Occident wohl auch. Doch war das gering gegen Constantinopel.)]

*) *Verwechslung des Syrers Porphyrios (230—300) mit Constantin Porphyrogenitus (959)?*

Lexikographen, Kommentatoren, Kompilatoren jeder Art in Byzanz. Materiale Encyclopaedie — Eustathius zur formalen φλ.

Was veranlaßte eigentlich das Wiederaufleben der Wissenschaften im 9ten und 10ten Jahrhundert in Byzanz. cfr. Gibbon. [Früher Männer wie Proclus und Simplicius dann noch wie Photius und Eustathius und der Etymologicus.]

Uebergewicht der φσ auch in Byzanz. Zur Zeit des Psellos. Aehnliche Wendung mit der Scholastik im Abendlande.

Die φλ ist eigentlich nie ganz untergegangen.

Eine Geschichte der φλ von den Alten an würde ein sehr nützliches und nothwendiges Werk seyn.

Daß eine Sekte von φσ dem Studio der Alten allen Werth absprach. cfr. Metalogicus Johann. Salisber[95]). libr. I. cap. 3. 5. 10. ist erste Aufdämmerung einer φσ der φλ.

Untersuchung über die barbarische Enzyclopaedie — über die sieben freyen Künste. [Was ist grammatische Konstrukzion? — Wie verhält sie sich zur mathematischen und Fichtischen?]

Bedeutend ists daß die φλ in dieser immer, wie die κ schon bey den Alten, Grammatik hieß. —

Man absolutirte die Grammatik im Mittelalter gewissermaassen. Man las die Autoren nur, um grammatische Beyspiele aus ihnen zu entlehnen. [Die Geistlichkeit. Dort war der Hof φλ; im Occident die Geistlichkeit allein.]

Die Griechische Sprache hat sich viel länger reiner und lebendiger erhalten als die römische. —

Die rhetorischen Schriften des Cicero wurden im Mittelalter stets gelesen.

In dem Charakter der beschränkten φλ liegt Haß gegen φσ und auch umgekehrt. — [Es erhielt sich bis sehr spät eigentliche Nachahmung der Classiker.]

Petrarca's Glaube und Vorsatz, Moralität aus den Alten zu lernen so kindisch, wie die absolute Verwerfung jener Skeptiker; nur durch Positivität vorzüglich. [Etwa {durch} antiquarischen Sinn z. B. in seiner Liebe für den Griechen Homer den er nicht verstand.]

Die moderne Conjektural ϰ veranlaßt durch die Fehler der letzten Abschriften, gegründet in der Progressivität der modernen φλ und darin auch die gänzliche Verschiedenheit von der antiken Conjektural φλ.

Der translatorische Imperativ wird nicht bloß aus der Klassik deducirt, sondern auch aus der Grammatik.

Die Diaskeue ist nicht transcendent und läßt sich rechtfertigen. [Ist die Mythologie ein eigner Theil der materialen φλ?]

Wolfs Rigorism ist eigentlich schon Naturφ.

Gehört die Diaskeue zur klassischen oder zur progressiven φλ? Das Nichtwissen, was werden kann ist eigentlich nur negative Progressivität. — Sie gehört allerdings zur klassischen aber die progressive muß auch klassisch seyn.

Es giebt auch eine eigne Ironie, die Wolf allein hat.

Die etymologisirende Orthographie ist die einzige kritische. — Das alles unterscheiden wollen willkührlich z. B. ahnden und ahnen ist sehr empiristisch und abgeschmackt. [Das ist viel wichtiger, daß der Regreß zur ursprünglichen Synthesis offen bleibt.] —

In einer Encyclopädie (die Methode cyklisch, nur die Tendenz systematisch) muß die Methode nicht ausschließend analytisch oder synthetisch seyn; sondern nach Befinden der Umstände beydes.

Litteratur.

Weguelin sur la philosophie de l'histoire. Mem. de l'Ac. de Berlin 70—76. sur les biogr. de Plutarque. ib. 80 [96]).

Vossius de IV artibus popular. pp de univ. math. const. [97]).

d'Alembert über die Encycl. Einleitung [98]).

Mably sur la maniere d'ecrire l'hist. [99]).

Bolingbroke on the Study of history [100]).

cfr. alle alten Hefte zur Geschichte der Menschheit. — Die Engländische ϰ [71]).

[Monboddo's ancient Metaphysics besonders Vol. III [101]). On the origin of language [5]) cfr. Litteratur — Sulzer — Meusel, Becks Universalgeschichte [102]).

Ruhnkenius de Graecia omnium artium et doctrinarum inventrice et nutrice [103]). de Hemsterhusio. — Hemsterhusius de philos. et mathem.[104]) Bentley, Eichstädt, Jacobs, Voolney, Villoison — Wyttemb. op. crit.[105]). Heynii opuscul. [98]) Vorrede zum Hermann.

[Garve, Herder, Boutterwek, Hottinger, Sulzer pp. Parallelen und Zweck der φλ.]

Die encycl.{opädische} Methode ist nicht fragmentarisch sondern rhapsodisch. — Also keine Lexika. [Die Methode für $\varphi x = \frac{x^{\frac{1}{0}}}{0}$] [105a]).

Die systematische Tendenz liegt schon in dem Begriff des Rhapsodischen.

Garves Vermischte Aufsätze [106]) S. 314. Die φλ sey nur Hülfsmittel oder Theil andrer Wissenschaften. S. 316. 317. Wir überschätzten die Alten wegen der Mühe, so sie uns gekostet, verstehn zu lernen.

Titel besser: Principien der φλ. [(Dazu wohl nicht Hist.{orisch} συσ{tematisch} genug.)]

Sokratische Ironie = Lebenskunstsinn [107]).

Nicht etwa alles besser zusammen als Grundlage einer φσ der φλ? [Konstrukzion des Tons.]

Prüfung und Populare Mittheilung meiner materialen Alterthumslehre darin.

kl.{assische} Naturφλ, barbarische φλ = progr.{essive} Naturφ. R{hetorische? eale?}, Abstr., Transc. φλ (διασκευη).

Dedukzion der φλ Kategorien, Fakta, Ideen, Ideale usw.

Das Ganze ϱαψ{odisch}. So cyklisirend wie möglich, aber nicht cyklisirt. Analytisch, dünn {?}.

φ [107]a) des Uebersetzens. —

φ der Grammatik. —

φ der Rhetorik. — Alles aus dem ganzen Cyklus, was αυλ φλ ϱαψ [108]) ist und seyn kann.

In der φλ gar nicht cursorisch, und nur emendirend lesen zu wollen, das ist eben so als in der φσ überall Demonstrazionen zu fodern.

Wolfs Prolegomena vielleicht die beste φσ ϱαψ die existirt. —

Wolf scheint auch in der eigentlichen Philologie nur bis zur Po-

l e m i k gekommen zu seyn, nicht bis zur Kritik selbst. [Er weiß was unächt ist, aber er kann das ächte nicht suppliren, restituiren. —]

F u n k über das Studium der Philologie [109]). [Conjekturen sind D i a - s k e u a s e im Kleinen.]

Sehr wichtig wäre die Untersuchung über den w i s s e n s c h a f t - l i c h e n Geist der neuesten holländischen φλ. Ueberhaupt über ihren Charakter. Das Virtuosische liegt näher. [Kritik ist der Geist der holländischen φλ [110]).] aDnn noch allgemeiner über den Einfluß des Nazionalcharakters auf φλ. Die Engl.{änder} mehr Hist{orisch} und Class{isch} (selbst ihre Untersuchungen über π Natur π von der Historischen Art). Die Franzosen liebten immer recherches über nodöse Stellen und allgemeine φ [107a]) über den Zweck [wissenschaftliche επιδειξις u n d Vorübung] dann sehr praktisch, modernisirte alte Mythologie, P.{oesie} und φ in Rousseau. [Die Pole der deutschen φλ scheinen H u m a n i t ä t und L i t t e r a t u r. In der Litteratur schon Fabr{icius} [111]) über die andern φ].

Die Compilazion ist den Franzosen gar nicht fremd. Auch Casaubonus geht auf nodöse Stellen (nicht kritisch, sondern historisch nodös), ist Compilator und φσ in gewissem Sinne.

Die Italiäner sind bloß A n t i q u a r e.

Die deutsche φλ soll systematisch seyn. Noch Winkelmann der einzige. [Die φ geht auf die Historische Paradoxie des Alterthums und auf den Werth desselben und den Zweck des Studiums. Sie will das Alterthum wieder realisiren.]

Die Compilazion ist wohl allgemein und an keine Nazion gebunden.

Vielleicht konnte die holländische φλ nur in Holland blühen, im Schooß der Stupidität.

In der gemeinen H u m a n i t ä t s lehre liegt doch der Keim der φλ U n i v e r s a l i t ä t. Ohne Abstrakzion hat sie freylich keinen Werth. [Abstrakte φλ ist nur die holländische und die holländisch deutsche.]

Wolf ist der Physiolog der φλ (dahin διασκ ϱαψForm pp Polemik — επιδειξις Ironie pp. Consequenz.) — Für μ [112]) wie für Hist{orie} hat er nur n e g a t i v e n S i n n.

[Heyne ist nichts als ein humaner Litterator — ein modernisirter Fabricius, Ernesti. —]

Winkelmann ist der Hist{oriker} der Alterthumslehre. (Alles fängt bey den Modernen wie es scheint mit Hist{orie} an). — Meine Absicht geht vor der Hand auf die Mythologie der Alterthumslehre.

Anmerkungen.

1) Synonym für das »Romantische«, »Moderne«; vgl. Athenäum-Fragment 116.

2) Ath.-Frgm. 149: »Der systematische Winkelmann, der alle Alten gleichsam wie Einen Autor las, alles im ganzen sah, und seine gesamte Kraft auf die Griechen konzentrierte, legte durch die Wahrnehmung der absoluten Verschiedenheit des Antiken und des Modernen, den ersten Grund zu einer materialen Altertumslehre.«

3) Ath.-Frgm. 317: »Wenn Nichts zu viel so viel bedeutet als Alles ein wenig: so ist Garve der größte deutsche Philosoph.«

4) D. i. eben der »Garvianismus«.

5) Monboddo, On the origin and progress of language (London 1773—92 IV).

6) Lessings Geist aus seinen Schriften oder dessen Gedanken und Meinungen zusammengestellt und erläutert von Friedrich Schlegel (Leipzig 1804) I, S. 31: »In neuerer Zeit hat man, besonders seit Kant, . . . durch Zurückführung eines jeden besondern ästhetischen Gefühls auf das Gefühl des Unendlichen, oder die Erinnerung der Freiheit wenigstens die Würde der Poesie gerettet. Für die Kritik aber ist damit nicht viel gewonnen, solange man den Kunstsinn nur erklären will, statt daß man ihn allseitig üben, anwenden und bilden sollte.« — Windischmann II, S. 411 (1796): »Die unredliche Hermeneutik der Kantianer ist antihistorisch.«

6a) Ath.-Frgm. 93: »Die Lehre vom Geist und Buchstaben ist unter andern auch darum so interessant, weil sie die Philosophie mit der Philologie in Berührung setzen kann.«

7) Böckh, Enzyklopädie S. 17: »Philologie und Philosophie bedingen sich wechselseitig.«

8) Böckh, Enzyklopädie S. 8: »Wenn die Philologie nicht für sich Zweck, sondern Mittel ist, und wer durch sie nichts erreichen will als formale Uebung: für den mag sie in der Kritik aufgehen; aber dies stimmt nicht mit den höheren Zielen, welche die philologische Wissenschaft sich faktisch von Anfang an gesteckt hat.«

9) Der romantische Philosoph A. L. Hülsen (1765—1810).

10) Ath.-Frgm. 47: »Kritisch heißt die Philosophie der Kantianer wohl per antiphrasin oder es ist ein epitheton ornans.«

11) F. A. Wolf, Prolegomena ad Homerum (1795).

12) Böckh, Enzyklopädie S. 10: ». . . der Begriff der Philologie . . . fällt mit dem der Geschichte im weitesten Sinne zusammen.« A. Böckh an F. Raumer 22. 3. 1818: »Für mich gibt es keine Philologie, die nicht Geschichte wäre« (Raumers Lebenserinnerungen, Leipzig 1861, II, S. 90).

13) J. J. Barthélemy, Voyage du jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du 4ième siècle avant l'ère vulgaire (Paris 1788).

14) Daniel Beck, Commentationes de interpretatione veterum scriptorum et monumentorum (Leipzig 1790—99 III).

15) sc. in der Abhandlung über den »Begriff der Philologie«.

16) E. J. Koch, Hodegetik für das Universitätsstudium (Berlin 1792).

17) Verschrieben für P h i l o m u s i e?

17a) Méric Casaubon (1599—1671); Claude de Saumaise (1588—1653).

18) D. h. die holländischen Philologen.

19) Ath.-Frgm. 404: »Zur Philologie muß man geboren sein, wie zur Poesie und zur Philosophie.« — Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803): ». . . Philologie . . . ebensosehr Kunst wie die Poesie, und der Philologe wird nicht minder als der Dichter geboren« (S. W. V, S. 344; Schröters Ausgabe III, S. 366). — Böckh, Enzyklopädie S. 87: »Was Ruhnken von der Kritik sagt: *Criticus non fit, sed nascitur*, das gilt auch von der Auslegung: *Interpres non fit, sed nascitur.*«

20) »Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer« (1795); aus der Handschrift erstmals ediert durch O. Walzel in Kürschners Deutscher National-Litteratur 143, S. 245 bis 269.

21) Böckh, Enzyklopädie S. 25: »Die Philologie macht Anspruch darauf, Wissenschaft zu sein; zugleich aber ist sie eine Kunst.«

22) Den (später Goethe nahestehenden) Philologen H. K. A. Eichstädt (1772—1848) hatte Schlegel im Frühjahr 1796 kennengelernt und sich mit ihm angefreundet, aber schon ein Jahr später dessen Schrift »De dramate Graecorum comico satyrica« »ganz unerwartet schlecht« gefunden (Archiv für Literaturgeschichte XV, S. 406, 413, 415, 422).

23) Sieh Anm. 13.

24) Lyzeum-Fragment 25: »Die beyden Hauptgrundsätze der sogenannten historischen Kritik sind das Postulat der Gemeinheit und das Axiom der Gewöhnlichkeit. Postulat der Gemeinheit: Alles recht Große, Gute und Schöne ist unwahrscheinlich, denn es ist außerordentlich, und zum mindesten verdächtig. Axiom der Gewöhnlichkeit: Wie es bei uns und um uns ist, so muß es überall gewesen sein, denn das ist ja alles so natürlich.« Vgl. dazu das von Novalis stammende Ath.-Frgm. 293 (in Minors Ausgabe des Novalis II, S. 141, Nr. 126).

25) Böckh, Enzyklopädie S. 80: »Der Unterschied zwischen einer hermeneutica sacra und profana ist ganz unstatthaft. Ist ein heiliges Buch ein menschliches Buch, so muß es auch nach menschlichen Gesetzen, d. h. auf gewöhnliche Weise verstanden werden; ist es aber ein göttliches Buch, so ist es über alle Hermeneutik erhaben.« — Anders urteilte der gläubig gewordene Schlegel; 1806 schreibt er in sein Notizheft: »Die religiöse (heilige) Schrift muß auch religiös gelesen werden. Das innere, erleuchtete, mystische Verständnis der Bibel hängt daher notwendig mit dem katholischen Glauben zusammen. Die kritisch-philologische Exegesis ist ganz zu verwerfen« (Windischmann II S. 449); ähnlich im »Deutschen Museum« IV (1813), S. 181.

26) So waren einige (anscheinend verlorne) Notizhefte Friedrich Schlegels überschrieben, aus denen die Fragmente bei Windischmann II, S. 403 ff. geschöpft sind.

27) A. Heeren, Geschichte des Studiums der klassischen Literatur (Göttingen 1797, 1801 II).

28) Die Siglen bedeuten (ein Bruch mit dem Nenner 0 gibt unendlichen Wert) unendliche, d. i. a b s o l u t e Philologie (oder ihr Maximum) und Philologie zur zweiten Potenz, d. i. Philologie der Philologie.

29) Ath.-Frgm. 231: »Der Protestantismus . . . hat außer seinem polemischen revoluzionären Verdienst auch noch das positive, durch die Vergötterung der Schrift die einer universellen und progressiven Religion auch wesentliche Philologie veranlaßt zu haben.«

30) Ueber W i t z als »Prinzip und Organ der Universalphilosophie« vgl. Ath.-Frgm. 220.

31) Im Herbst 1797 plante F. Schlegel einen Aufsatz über Winckelmann in der Art seiner meisterlichen Lessingcharakteristik (vgl. Walzel S. 302, 315).

32) Ueberschriften entsprechender (verlorner?) Notizhefte.

33) Hemsterhuis, Oratio de litterarum humaniarum studiis ad mores emendandos virtutisque cultum conferendis.

33a) August Wilhelm Rehberg (1757—1836), politisch-historischer Schriftsteller.

34) Böckh, Enzyklopädie S. 11: ». . . die Philologie in der Tat eine der ersten Bedingungen des Lebens, ein Element, welches in der tiefsten Menschennatur und in der Kette der Kultur als ein ursprüngliches aufgefunden wird.«

35) Der Berliner Arzt Marcus Herz, Gatte der schönen Henriette.

36) Philomusie? Philomathie?

37) Vgl. Novalis (Minor) III S. 372, Nr. 1103: »Philologie und Philosophie sind Eins.«

38) Ath.-Frgm. 255: »Soll [der poetische Künstler] nicht bloß Erfinder und Arbeiter sondern auch Kenner in seinem Fache sein und seine Mitbürger im Reiche der Kunst verstehn können, so muß er auch Philolog werden.«

39) Vgl. damit die berühmte Definition von Böckh, Enzyklopädie S. 10: »Die eigentliche Aufgabe der Philologie ist das Erkennen des vom menschlichen Geist Produzierten, d. h. des Erkannten.«

39 a) ». . . was man unter dem Namen *anticaglie* befaßt, Geräte aller Art, die sich zufällig erhalten haben«: A. W. Schlegel, Vorlesungen über Encyclopädie der Wissenschaften (1803; ungedruckt, Handschrift in der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden) III, S. 881.

40) Ath.-Frgm. 404: ». . . die Kritik, deren Stoff nur das Klassische und schlechthin Ewige sein kann.«

41) Sieh oben S. 26.

42) Joh. Clericus (Le Clerc), Ars critica in qua ad studia linguarum Latinae, Graecae et Hebraicae via munitur, veterumque emendandorum, spuriorum scriptorum a genuinis dignoscendorum et judicandi de eorum libris ratio traditur (1700).

42 a) Vgl. Schlegels Lessing-Auswahl II, S. 3: »Es wird nur ein und dasselbe Geschäft sein, den Begriff des wahren Protestanten oder das Ideal desselben zu konstruieren . . .«

42 b) Vgl. Ath.-Frgm. 82: »Die notwendigen Förmlichkeiten der Kunstphilosophie arten aus in Etikette und Luxus. Als Legitimazion und Probe der Virtuosität haben sie ihren Zweck und Wert, wie die Bravourarien der Sänger und das Lateinschreiben der Philologen.«

42 c) Vgl. Ath.-Frgm. 78: »Das Nichtverstehen kommt meistens gar nicht vom Mangel an Verstande, sondern vom Mangel an Sinn.«

43) G. L. Spalding (1762—1811), Professor der alten Sprachen am Kölnischen Gymnasium zu Berlin, lernte F. Schlegel bereits im August 1797 daselbst kennen (Walzel S. 293, 370).

44) Böckh, Enzyklopädie S. 12: »Sie [sc. die Philologie] beruht auf einem Grundtrieb gebildeter Völker; *φιλοσοφεῖν* kann auch das ungebildete Volk, nicht *φιλολογεῖν*.«

45) Böckh a. a. O. S. 178 über den Zirkel, in dem sich Hermeneutik und Kritik zueinander bewegen: »Da man hierbei zur Vermeidung der petitio principii beständig von einem zum andern übergehen muß, können in der Ausübung Kritik und Hermeneutik nicht gesondert werden; keine von beiden kann der andern in der Zeit voraufgehen.«

46) Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das klassische Altertum von Friedrich Schlegel. Erster Band. Neustrelitz, beim Hofbuchhändler Michaelis 1797.

47) D. i. Philologeme.

48) Thomas Warton (1728—1790), englischer Philolog und Dichter. G. Hermann, De metris poetarum Graecorum et Romanorum (Leipzig 1796). — Bentley, Schediasma de metris Terentianis (in dessen Ausgabe des Terenz, Cambridge 1726).

49) Ath.-Frgm. 404: »Die einzige Art, die Philosophie auf die Philologie oder, welches noch weit nötiger ist, die Philologie auf die Philosophie anzuwenden, ist, wenn man zugleich Philolog und Philosoph ist.«

50) Harris, Hermes or a philosophical inquiry concerning universal grammar (London 1751); deutsch von Ewerbeck, mit Anmerkungen von F. A. Wolf und dem Uebersetzer (Halle 1788).

51) Böckh, Enzyklopädie S. 165: »Die meisten Kommentare aus der Heyneschen Schule sind höchst nüchtern und unbedeutend, dolmetschen nur mit wenigen Worten, übergehen nicht viel, ausgenommen das Schwierigste und geben über nichts genügenden Aufschluß; sie enthalten mattes und seichtes ästhetisches Gewäsch; die Grammatik ist vernachlässigt und die individuelle Erklärung äußerst oberflächlich.«

52) Lyceum-Frgm. 75: »Noten sind philosophische Epigramme; Uebersetzungen philologische Mimen; manche Kommentare, wo der Text nur Anstoß oder Nicht-Ich ist, philologische Idyllen.«

52a) F. Schlegel an A. W. Schlegel 15. 6. 1796 (Walzel S. 285): »Klassische Dichter sollen übersetzt werden, aber nur als klassische.«

52b) F. Schlegel an A. W. Schlegel 15. Juni 1796 (Walzel S. 285): [Voß] »hat den Homer nicht so wohl übersetzt als nachgemacht.«

52c) Vgl. zu der ganzen Stelle die Auslassungen über Klopstock und Voß in dem eben zitierten Briefe.

53) Karl Heinrich Ludwig Poelitz (1772—1838), polyhistorischer Schriftsteller; Karl Ludwig Woltmann (1770—1817), historischer Schriftsteller.

54) Philosopheme.

55) Vgl. folgende Stelle aus Schlegels Lessing-Aufsatz (Jugendschriften II, S. 150 f.): »Mein Lesen war interessiert, und noch nicht Studium, d. h. uninteressierte, freie, durch kein bestimmtes Bedürfnis, durch keinen bestimmten Zweck beschränkte Betrachtung und Untersuchung, wodurch allein der Geist eines Autors ergriffen und ein Urteil über ihn hervorgebracht werden kann.«

56) Vgl. Böckh, Enzyklopädie S. 174: »In der innigen Verbindung mit dem hermeneutischen Gefühl liegt allein die wirkliche Divinität der Kritik; sie wird dadurch divinatorisch, indem sie vermittelst produktiver Einbildungskraft den Mangel der Ueberlieferung ergänzt. Das ist die geniale Kritik, die aus eigener Kraft quillt, nicht aus dem Pergament.« S. 184: »Der kritische Künstler, ganz durchdrungen von dem Geiste des Schriftstellers, ganz erfüllt von dessen Weise und Zweck und ausgerüstet mit der Kenntnis der umgebenden Verhältnisse, produziert in einem Augenblick das Wahre.«

57) Der Jenaer Philologe Karl David Ilgen (1763—1834).

58) Vgl. Novalis (Minor) II, S. 125, Nr. 68.

59) D. h. für die Fortsetzung des in Anm. 46 zitierten Werkes.

59a) Sieh die Einleitung des Herausgebers S. 2.

60) Der durch Herder wiederbelebte neulateinische Barockdichter Jakob Balde (1603 bis 1668).

61) Ath.-Frgm. 281: »Fichtes Wissenschaftslehre ist eine Philosophie über die Materie der Kantischen Philosophie . . . auch in der Form ein Kant in der zweiten Potenz.« Ueber Schlegels Stellung zu Kant sieh C. Enders, Friedrich Schlegel (Leipzig 1913) S. 312/2 und Fanny Imle, F. v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus (Paderborn

1927) S. 36/9. — Vgl. auch noch dieses Fragment des Novalis (Minor III, S. 308, Nr. 844): »Fichte ist der Bearbeiter der Kantischen Kritik, der zweite Kant, das höhere Organ, insofern Kant das niedre Organ ist.«

62) Hamlet I 2, V. 140; A. W. Schlegel übersetzt: »Apoll bei einem Satyr.«

63) Ath.-Frgm. 393: »Um aus den Alten ins Moderne vollkommen übersetzen zu können, müßte der Uebersetzer desselben so mächtig sein, daß er allenfalls alles Moderne machen könnte; zugleich aber das Antike so verstehn, daß ers nicht bloß nachmachen, sondern allenfalls wieder schaffen könnte.« — Aehnlich das von Novalis stammende Ath.-Frgm. 287 (= Minor II, S. 141 f., Nr. 120) und eine Aeußerung Schleiermachers (Werke III 3, S. 356).

64) Vgl. Novalis (Minor) II, S. 242 f.: »Der klassischen Literatur geht es wie der Antike; sie ist uns eigentlich nicht gegeben — sie ist nicht vorhanden —, sondern sie soll von uns erst hervorgebracht werden. Durch fleißiges und geistvolles Studium der Alten entsteht erst eine klassische Literatur für uns — die die Alten selbst nicht hatten.«

65) Philologem.

66) Böckh, Enzyklopädie S. 176: »Es ist durchaus keine fruchtbare kritische oder exegetische Untersuchung denkbar, ohne die Voraussetzung der größtmöglichen Fülle der Anschauungen aus dem Altertum.«

67) Ath.-Frgm. 43: »Die Philosophie geht noch zu sehr grade aus, ist noch nicht zyklisch genug.« Vgl. Windischmann II, S. 421: »Fichtes Gang ist noch zu sehr grade aus, nicht absolut proportioniert zyklisch.« Dieser Einwand findet sich schon in der Woldemar-Rezension (Jugendschriften II, S. 86), wie H. Brinkmann, Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik (Augsburg 1926), S. 20 gesehen hat.

68) Vgl. das von A. W. Schlegel für sich in Anspruch genommene, vielleicht aber doch von Friedrich stammende Ath.-Frgm. 130: »Es gibt auch grammatische Mystiker. Moriz war einer.«

69) Schlegel denkt wohl an irgendeine Stelle der »Grammatischen Gespräche« (1794—96).

70) P. Bayle, Dictionnaire historique et critique (Rotterdam 1697 II).

71) Vgl. den Schluß des Ath.-Frgm. 389: ». . . die Engländische Kritik, die doch nichts enthält als eine Anwendung der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die selbst nur eine Versetzung der Naturphilosophie und Kunstphilosophie ist, auf die Poesie ohne Sinn für die Poesie. Denn von Sinn für die Poesie findet sich in Harris, Home und Johnson, den Koryphäen der Gattung, auch nicht die schamhafteste Andeutung.«

72) Vgl. F. Schlegels Lessing-Auswahl I, S. 23: »Ein unaufhörliches, stets von neuem wiederholtes Lesen der classischen Schriften, ein immer wieder von vorn angefangenes Durchgehen des ganzen Cyklus; nur das heißt wirklich lesen.« Sieh auch Anm. 55 sowie folgende Stelle aus dem Forster-Aufsatz (Jugendschriften II, S. 125): »Man sollte sich ordentlich kunstmäßig üben, eben sowohl äußerst langsam mit steter Zergliederung des Einzelnen, als auch schneller und in einem Zuge zur Uebersicht des Ganzen lesen zu können. Wer nicht beides kann, und jedes anwendet, wo es hingehört, der weiß eigentlich noch gar nicht zu lesen.«

73) Ath.-Frgm. 391: »Lesen heißt den philologischen Trieb befriedigen, sich selbst literarisch affizieren. Aus reiner Philosophie oder Poesie ohne Philologie kann man wohl nicht lesen.« Aehnlich Novalis (Minor) II, S. 249, Nr. 247: »Ist nicht jeder Leser ein Philolog?« — Vgl. Böckh, Enzyklopädie S. 16: ». . . das Lesen eine hervorragend philologische Tätigkeit, der Lesetrieb die erste Aeußerung des philologischen Triebes.«

74) Ath.-Frgm. 404: »Philologie ist ein logischer Affekt.«

75) Ebd.: »Durch die kunstmäßige Ausbildung jenes [sc. philologischen] Sinns entsteht die Kritik.«

76) κριτικος oder κριτης.

77) Ath.-Frgm. 339: »Sinn, der sich selbst sieht, wird Geist.«

78) Ernst Platner (1744—1818) und Dietrich Tiedemann (1748—1803): philosophische Schriftsteller der Zeit.

79) Die Kritik.

80) In einem andern Sinne definiert des Ath.-Frgm. 321 »das philologisch Naive«.

81) Vgl. Jugendschriften II, S. 15 (1796): »Bei dem gemeinen Haufen war und ist das Ansehn der Alten nichts anders als ein blindes Vorurteil für das heilige Herkommen.«

82) Voß hat keine Ahnung von der absoluten Verschiedenheit des Klassischen und Progressiven, des Antiken und Modernen.

83) Das Wort hier im prägnanten Sinn = »klassisch machen«.

84) Kritiken. Früher Plan der »Charakteristiken und Kritiken« von 1801?

85) Joh. Gg. Heinr. Feder (1740—1821), Professor der Philosophie in Göttingen.

85a) F. Schlegel an Ch. G. Körner, Jena, 21. Sept. 1796 (Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel, hg. von J. Körner, Berlin 1926, S. 7): »Ich bin sehr fleißig gewesen, habe mich aber fast nur mit den Neuern beschäftigt. Ich treibe es mit großem Eifer und bin in sehr unklassischen oder antiklassischen Schriftstellern vergraben. Ich war auf dem besten Wege von der Welt, mich im Studium des Antiken zu petrifizieren. Doch hoffe ich, war es noch Zeit genug, um die Biegsamkeit des Geistes zu retten.«

86) William Warburton (1698—1779).

87) Ch. G. Heyne, Opuscula academica (Göttingen 1785—1812).

88) Eine Ausgabe des Nemesius veranstaltete Ch. F. Matthaei 1802 (Nemesius Emesenus de natura hominis graece et latine).

89) M. A. Muret (1526—1585), berühmter französischer Philologe.

90) Maximum der Kritik (vgl. Anm. 28).

91) Maximum der Rhetorik (oder wäre besser $\frac{\varphi}{o}$ = Maximum der Phi ologie zu lesen?); kritisch, mimisch, progressiv, polemisch; absolute (oder Maximum der) Synthese.

92) Vgl. Schleiermacher, Werke III 3, S. 383 (1829): »Das Auslegen unterscheidet sich von dem Verstehen durchaus nur wie das laute Reden von dem innern Reden.«

92a) Arnold Heeren plante ein Sammelwerk über »Geschichte der Künste und Wissenschaften« seit der Renaissance, von dem aber nur seine eigene »Geschichte des Studiums der classischen Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften« (Göttingen 1797, 1801 II) zustande kam.

93) Vgl. Novalis (Minor) III, S. 356, Nr. 1043: »Die Enzyklopädistik hat viel Verwandtschaft mit der Philologie.«

94) Ath.-Frgm. 229: »Die Araber sind eine höchst polemische Nazion, die Annihilanten unter den Nazionen. Ihre Liebhaberei, die Originale zu vertilgen, oder wegzuwerfen, wenn die Uebersetzung fertig war, charakterisiert den Geist ihrer Philosophie.«

95) Johannes von Salisbury (Saresberiensis) † 1180; Abdruck seines Metalogicus bei Migne, Bd. 199.

96) Jakob Wegelin, Sur la philosophie de l'histoire (Schriften der Berliner Akademie 1770—76), Sur les biographies de Plutarque (ebd. 1780).

97) G. J. Vossius, De artium et scientiarum natura ac constitutione libri quinque: I De quatuor artibus popularibus; III De universae matheseos natura et constitutione liber (Amsterdam 1650).

98) D'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie (1751).

99) G. B. de Mably, De la Manière d'écrire l'Histoire (1782).

100) Henry Bolingbroke, Letters on the Study and Use of History (1735).

101) J. B. Monboddo, Ancient Metaphysics (1779).

102) Daniel Beck, Anleitung zur Kenntnis der allgemeinen Welt- und Völkergeschichte (Leipzig 1787—1807 IV).

103) Eine Rede des David Ruhnken (1723—1798) von 1757.

104) T. Hemsterhuys, De mathematum et philosophiae studio cum literis humanioribus conjungendo (1725).

105) Friedrich Jakobs (1764—1847), Bibliothekar in Gotha. Constantin François Chasseboeuf, Comte de Volney (1757—1820). J.-B.-G. d'Ansse de Villoison (1750—1805). D. A. Wyttenbach, Epistola critica (1769).

105 a) = absolutes x zur unendlichen Potenz.

106) Christian Garve, Vermischte Aufsätze (Breslau 1796).

107) Lyc.-Frgm. 108: »Die sokratische Ironie ... entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist.«

107 a) Philosophie? Philologie?

108) Analytisch, philologisch, rhapsodisch.

109) Joh. Nik. Funck, De lectione auctorum classicorum (1745).

110) Vgl. Böckh, Enzyklopädie S. 172: »Indes darf man den Wert der Kritik nicht überschätzen, wie besonders die holländischen Philologen getan haben, welche dieselbe als die eigentliche Aufgabe der Philologie ansahen.«

111) Joannes Alb. Fabricius (1668—1736).

112) Mimen, mimisch.

ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES SITTLICHEN BEWUSSTSEINS[1]).

EINE VORFRAGE DER ETHIK.

VON

BRUNO BAUCH (JENA).

Zum Verständnis der eigentlichen ethischen Probleme, auch der grundsätzlichen, ist es dienlich, zunächst einmal auf das Phänomen des sittlichen Bewußtseins einzugehen. Diese Aufgabe können wir kurz als Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins bezeichnen. Sie ist gewiß noch nicht als ethische Untersuchung im strengen Sinne aufzufassen, sondern lediglich als Vorbereitung auf eine solche, als Vorarbeit für sie, als Vorstufe von ihr. Wenn wir uns nur davor hüten, die Vorstufe zur eigentlichen Aufgabe der Ethik mit dieser selbst gleichzusetzen, dann kann uns die Vorarbeit für die eigentliche Arbeit der Ethik aber gute Dienste tun. Gerade insofern und auch nur insoweit das Phänomen des sittlichen Bewußtseins zur Anknüpfung der ethischen Problemfassung dienen kann, nicht aber in der Meinung, daß diese Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins selbst schon ethische Problemlösungen bieten könne, wird diese Aufgabe hier in Angriff genommen.

1. Das sittliche Bewußtsein als eine bestimmte Entwicklungsstufe des Bewußtseins.

In der Welt, in die wir hineingeboren sind, tritt uns in jedem Augenblicke eine ungeheure Fülle von Gegenständen eben gegenüber. Wir fassen

1) Die folgenden Darlegungen bilden ein Vorbereitungskapitel eines größeren Werkes, das die Probleme der Ethik behandeln soll, und das mich gegenwärtig beschäftigt und noch längere Zeit beschäftigen wird. Obwohl sie nur ein Kapitel eines größeren Werkes sind, stellen sie als solches doch einen in sich geschlossenen Zusammenhang dar, der die gesonderte Veröffentlichung rechtfertigen dürfte.

die einen als bewußt, die anderen als bewußtlos, die einen als belebt, die anderen als unbelebt auf. Wie uns also nicht alles, dessen wir uns selbst bewußt werden können, auch seinerseits als bewußt gilt, so gilt uns auch nicht alles Bewußtsein als sittliches Bewußtsein. Wir werden gewiß nicht daran zweifeln, daß unseren tierischen Hausgenossen Bewußtsein zukommt, als sittliches Bewußtsein werden wir dieses darum doch noch nicht ansprechen. Ja, so wenig wir weiter daran zweifeln mögen, daß schon das neugeborene Menschenkind für uns ein sittliches Objekt ist, so wenig werden wir es selbst schon als sittliches Subjekt, als Träger des sittlichen Bewußtseins auffassen. Zwar wissen wir, daß es gewiß nur darum sittliches Objekt für uns ist, weil es einmal sittliches Subjekt *werden* kann; aber gerade weil es dieses noch *werden* kann, *ist* es selber noch nicht sittliches Subjekt. Es muß über die Bewußtseinsstufe, die es als dämmerndes Bewußtsein hat, nicht allein hinausgelangen können, sondern hinausgelangt sein, damit wir bezüglich seiner auch von sittlichem Bewußtsein sprechen können.

Was sittlich werden kann, das würde also keineswegs zur Bestimmung der Stufe des Sittlichen ausreichen. Die bloße Vorstufe vermag uns keine sichere Charakteristik zu liefern. Das zeigt uns sofort der Umstand, daß wir ja auch das Tier als Vorstufe zum Menschen betrachten können, auch wenn damit nicht gleich gesagt sein dürfte, daß ein bestimmtes Tier schon im sittlichen Sinne Vorstufe sein müßte, wie es ein menschliches neugeborenes Kind sein kann. Aber auch dessen Sittlich-werden-können verhilft uns noch nicht zur Einsicht in den Charakter der eigentlich sittlichen Entwicklungsstufe.

Hier führt uns gerade eine in entgegengesetzter Richtung sich bewegende Ueberlegung weiter. Man hat ganz gut das Lebende vom Unlebendigen dadurch unterschieden, daß man gesagt hat: Tod und Sterben hätten nur Sinn in bezug auf das Lebendige. Man spräche darum eigentlich nicht genau, wenn man z. B. von totem Gestein spräche, man müsse einen Stein richtiger als leblos oder unlebendig bezeichnen. Sterben könne immer nur Lebendiges, nicht Lebloses. Darum könne man zwar wohl von einem toten Menschen, nicht aber einem toten Kiesel reden. Genau so verhält es sich nun mit den Begriffen von Sittlichem und Unsittlichem. Das Unsittliche hat immer nur Sinn in Beziehung auf das Sittliche. Ein Kind werden wir, solange es noch nicht zur Stufe der Sittlichkeit gelangt ist, auch nie unsittlich nennen können. Dagegen werden wir es unsittlich nennen können, wenn es auf der Stufe des sittlichen Bewußtseins angelangt ist. Wie also nur Lebendiges sterben kann, so kann auch nur Sittliches unsittlich werden. Das soll nun gewiß nicht bedeuten, daß wir

etwa den Begriff der Sittlichkeit durch den der Unsittlichkeit definieren wollen. Das wäre ein gänzlich verfehlter Versuch, weil selbstverständlich der Begriff der Unsittlichkeit den der Sittlichkeit schon zur Voraussetzung haben würde und nur als Gegenstück zu diesem Sinn haben könnte. Hier kommt es nicht auf den Begriff des Sittlichen, sondern auf sein Phänomen an. Nur das allein ist dadurch charakterisiert, daß es unsittlich werden kann, wie das Lebendige dadurch charakterisiert ist, daß es sterben kann, ohne daß es nun etwa durch Tod oder Sterben definiert zu werden braucht. Nur der Stufencharakter des sittlichen Phänomens soll deutlich werden. Darum ist das Vorsittliche nicht auch schon unsittlich, sondern einfach nicht sittlich. Der Unterschied bloßer Negation von der Limitation wird auch in diesem Zusammenhange wichtig. Darum ist es auch gar nicht notwendig, daß alles Vorsittliche je sittlich zu werden brauchte. Darin liegt der große Unterschied etwa zwischen irgendeinem Tier und auch schon dem neugeborenen Menschen. Wohl aber ist es notwendig, zu behaupten, daß nur Sittliches, nicht etwa vorsittlich als bloß nicht sittlich, sondern unsittlich werden könne.

Wann diese Stufe erreicht sein mag, das ist schwer zu bezeichnen. Darauf kommt es auch viel weniger an, als darauf hinzuweisen, daß sie gegenüber dem vorsittlichen Bewußtsein jeder Art eben eine gänzlich neue Sphäre darstellt, wie etwa das Leben gegenüber seinen physikalisch-chemischen Bedingungen. Gewiß erkennen wir solche physikalisch-chemische Bedingungen des Lebens an, schon indem wir von ihnen sprechen. Aber gerade indem wir sie als Bedingungen des Lebens ansprechen, unterscheiden wir sie ja doch auch vom Leben selbst und bezeichnen mit diesem eine ihnen gegenüber gänzlich neue Sphäre. Genau so können wir in vorsittlichen Stufen des Bewußtseins Bedingungen — im zeitlichen Sinne — des sittlichen Bewußtseins anerkennen und doch oder gerade darum in diesem jenen gegenüber eine gänzlich neue Sphäre bezeichnen.

Wann diese zeitlich erreicht wird in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, das ist, wie soeben gesagt, schwer, vielleicht unmöglich anzugeben, weil innerhalb ihrer selbst eine unendliche Mannigfaltigkeit von Graden liegt. Fichte neigt dazu, das Erwachen des sittlichen Bewußtseins in dem Augenblick zu sehen, da der Mensch von sich mit Ich zum ersten Male spricht. Vielleicht hat Fichte recht. Aber über ein solches bloßes »vielleicht« wird die rein phänomenologische Betrachtung nicht hinausgehen dürfen. Denn so sicher es ist, daß das sittliche Bewußtsein nie ohne Ich-Bewußtsein ist, so wenig wird man umgekehrt schon sagen dürfen, daß das Ich-Bewußtsein nie ohne sittliches Bewußtsein ist. Das

Ich-Bewußtsein ist fraglos für das sittliche Bewußtsein von der allergrößten Bedeutung, aber es fällt mit diesem doch nicht ohne weiteres zusammen. Das zeigt zur Evidenz wiederum ein bekanntes Phänomen: der Egoismus, in dem sich ja unter Umständen ein besonders starkes Ich-Bewußtsein bekundet. Wir sind nun gewiß weit davon entfernt, den Egoismus ohne weiteres als unsittlich anzusehen, wie es weit verbreitete Moralauffassungen tun. Das wäre ebenso verfehlt, wie den Altruismus einfach als sittlich zu erklären. Beide brauchen gewiß nicht notwendig diesseits oder jenseits des sittlichen Bewußtseins zu liegen, können aber jedenfalls außerhalb seiner liegen.

Rein phänomenologisch aber ist das sittliche Bewußtsein sicher als Verantwortungsbewußtsein charakterisiert. Und das stimmt damit zusammen, daß einmal das sittliche Bewußtsein nie ohne Ich-Bewußtsein ist, wenn auch umgekehrt darum das Ich-Bewußtsein keineswegs gleich nicht ohne sittliches Bewußtsein zu sein braucht, und daß zweitens innerhalb der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, wie wir sagten, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Graden liegt. Denn gerade in dem Verantwortungsbewußtsein tut sich ein unendlicher Gradcharakter auf. Denken wir nur an die Verschiedenheit der Menschen überhaupt, oder denken wir an die Entwicklung eines und desselben Menschen von den ersten sittlichen Regungen in seiner Kindheit bis zu seiner verantwortungserfüllten Hingabe an die Aufgaben seines Berufes, oder denken wir an die Armseligkeit und Erbärmlichkeit des Verantwortungsbewußtseins eines bloßen Genußmenschen auf der einen Seite und auf der anderen Seite an die Strenge des Pflichtbewußtseins eines Kant, dann wird uns das sofort einleuchten. Und zweitens wird offenbar, daß alles Verantwortungsbewußtsein an ein Ich-Bewußtsein gebunden ist, so wenig das Ich-Bewußtsein als solches auch schon immer Verantwortungsbewußtsein zu sein braucht. Jedenfalls aber kann nur ein Ich-Bewußtsein Verantwortungsbewußtsein sein. Denn nur wer auf die Frage: »Wer ist dafür verantwortlich?« mit: Ich, Du oder Er antworten kann, sich also selbst oder andere, die er von sich unterscheidet, verantwortlich weiß und von sich, um mit Fichte zu reden, mit Ich zu sprechen vermag, kann auch Verantwortung überhaupt tragen, sei es im Großen, sei es im Kleinen.

2. Die Verantwortung.

Es ist ein eigentümliches, uns allen wohlbekanntes und doch schwer faßliches Phänomen, das wir als das Phänomen der Verantwertung bezeichnen. Schon in dem, was wir den Gradcharakter des Verantwortungs-

bewußtseins nannten, kündigt sich diese Eigentümlichkeit an. Wir kennen alle wohl Menschen, von denen wir sagen: es fehle ihnen an Verantwortungsgefühl, wie wir andere kennen, die geradezu eine Verantwortungsfreudigkeit, einen ungeheuren Verantwortungsernst besitzen, das, was Nietzsche den Willen zur Verantwortlichkeit nennt.

Achten wir aber auf das Phänomen noch genauer, dann zeigt sich, daß es schon nicht ganz richtig ist, wenn wir von diesem oder jenem Menschen sagen: es fehle ihm an Verantwortungsgefühl. Richtig wäre es vielmehr zu sagen: er suche der Verantwortung aus dem Wege zu gehen, er wolle keine Verantwortung übernehmen, er suche sich, wie wir das Phänomen auch bezeichnen, um die Verantwortung herumzudrücken. Aber für alles das ist das Verantwortlichkeitsgefühl schon vorausgesetzt. Wir werden es sozusagen in keinem Augenblicke unseres bewußten Lebens ganz los. Es mag sehr verschieden lebhaft in uns sein. Aber es ist doch in jedem wachen Augenblicke ein ewig wacher Mahner in uns, demgegenüber wir uns nur manchmal schwerhörig stellen, dem wir ausweichen, um dessen Mahnungen wir uns eben herumdrücken möchten, und das allein läßt sich meinen, wenn wir von »fehlendem Verantwortlichkeitsgefühl« sprechen, während es im strengen und genauen Wortsinne gar nicht fehlt. Andererseits aber können wir nicht nur nicht schwerhörig, sondern geradezu hellhörig gegen seine Mahnungen sein bis zu jener Hellhörigkeit, die man eben Verantwortungsfreudigkeit oder, wie Nietzsche, den Willen zur Verantwortung nennt.

Man hat das eigentümliche Phänomen mit verschiedenen Namen zu bezeichnen versucht, um es faßlich zu machen. Daran hat Sokrates gedacht, als er vom »δαιμόνιον« sprach. Daran denken wir heute, wenn wir von »Gewissen« sprechen. Und wenn wir einen Menschen »gewissenlos« nennen, so kann das nicht heißen, daß ihm das Gewissen fehle, so daß er dann aller Verantwortung enthoben wäre, wie ein Stein oder eine Pflanze oder ein wildes Tier, sondern nur, daß er auf sein Gewissen nicht höre, seinen Entscheidungen ausweiche. Und wenn wir einen Menschen »gewissenhaft« nennen, so bedeutet das seine Bereitwilligkeit, dem inneren Gewissensspruch zu folgen, um eine alte Wendung in neuem Zusammenhange aufzunehmen.

Daß aber in jedem Augenblicke unseres wachen Lebens diese Verantwortung auf uns liegt, das ist etwas Ungeheures, etwas ungeheuer Großes, Gewaltiges. Es ist auf der einen Seite ebenso etwas Furchtbares, wie auf der anderen Seite etwas Fruchtbares, zu wissen, daß es auf jeden Augenblick ankommt. Dieses Auf-den-Augenblick-ankommen hat Ferdinand Weinhandl einmal in ausgezeichneter Weise charakterisiert. Er sagt:

»Für die Tat kommt einzig und allein der Augenblick in Betracht. Der Gedanke mag in die Vergangenheit zurückschweifen oder heute schon im Morgen leben, Tun kann sich nur im Augenblick, im Jetzt ereignen; Tat der Vergangenheit ist vergangene Tat, Tun, das für morgen, ja bloß für die nächste Stunde vorbehalten wird, ist noch nicht Tun.« Das bedeutet ihm, »Sekunde um Sekunde auf Posten zu sein«, die stets bereite »Entgegennahme von Forderungen und Aufgaben« [1]).

Dieses »Sekunde um Sekunde«, dieses »Augenblick«-liche ist in seiner wortwörtlichen Bedeutung zu nehmen. Denn nur der gegenwärtige Augenblick ist eigentlich in unserer Gewalt, über die verflossenen Augenblicke sind wir nicht mehr Herr, über die kommenden sind wir es noch nicht, ja werden wir es vielleicht auch nicht. Denn wer sagt uns, daß wir auch noch in der nächsten Minute am Leben sind? Das Goethesche »Keinen Tag soll man verpassen« gilt darum ganz und gar auch schon für den Augenblick. Und so erhält eine geradezu ungeheure Bedeutung der Gedanke:

»Das Mögliche soll der Entschluß
Beherzt sogleich beim Schopfe fassen,
Er will es dann nicht fahren lassen
Und wirket weiter, weil er muß.«

Ausdrücklich bezeichnet ja Goethe selbst auch diese Bedeutung des Augenblicks: »Der Augenblick nur entscheidet über das Leben des Menschen und über sein ganzes Geschick, denn nach langer Beratung ist doch jeder Entschluß nur das Werk des Moments.« Und bei Shakespeare heißt es: »Nicht in ferne Zeiten verliere dich, den Augenblick ergreife, er ist dein.« Ich sagte soeben: in dem Gedanken, daß es auf jeden Augenblick ankomme, liege ebenso etwas Furchtbares, wie etwas Fruchtbares. Und das gilt ebenso wieder für das nicht »verpassen«, wie für das »wirket weiter, weil er muß«. Die Forderung stetigen Bereit-seins lädt eben eine ungemeine Verantwortung für jeden Augenblick auf uns. Die verpaßte Gelegenheit des Augenblicks ist für unser ganzes Leben, und nicht allein für unser eigenes Leben dahin, unwiederholbar verloren. Und was wir auch in irgendeinem Augenblick getan haben, etwas tun müssen wir ja in jedem Augenblick, auch das Verpassen ist ein Tun, auch jeder Gedanke, jedes Wort ist ein Tun — »es wirket weiter, weil es muß«. Es ist verflochten in den unendlichen Konnexus des Weltgeschehens. In dieser fortzeugenden, weiterwirkenden Kraft des Augenblicks liegt seine unendliche Fruchtbarkeit. Aber darin liegt auch seine unendliche Furchtbarkeit. Denn wir haben seine Folgen nicht mehr in unserer Hand. Ist in einem Augenblick eine Tat aus unserem Inneren entlassen, und, wie ich schon

1) Ferdinand Weinhandl, Wege der Lebensgestaltung S. 5 ff.

sagte, auch das Verpassen ist ein Tun, dann läßt sie sich nicht mehr ungetan machen, sie muß weiterwirken und ihre Folgen haben. Und daß wir die Folgen in ihrer Ganzheit nicht kennen und übersehen können, das ist eine neue Furchtbarkeit, die jeden Augenblick umlagert und belastet. Dürfen wir wirklich sagen: es sei »der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären?« Erleben wir oft genug nicht wirklich so etwas, wie jene »Kraft, die stets das Böse will, das Gute schafft«? Dürfen wir vielleicht glauben, es sei der Segen der guten Tat, daß sie fortzeugend Gutes muß gebären? Oder wissen wir nur, daß jeder Augenblick überhaupt weiter wirken muß? Dürfen wir hoffen, daß wenn wir den Augenblick fruchtbar angewandt haben, seine Fruchtbarkeit nicht allein in der unendlichen Fülle seiner Wirkungen überhaupt, sondern auch in deren fruchtbaren Gehalt und Inhalt liegt? Alles das sind Fragen, die sich uns aufdrängen. Mögen wir einstweilen auch nur dessen voll gewiß sein, daß für unser Tun es auf den Augenblick ankommt, mögen seine Folgen uns einstweilen nur mit lauter Fragen umlauern, in beiden, im Augenblick wie in seinen Folgen, drängt sich uns doch die ganze Schwere dessen auf, was wir Verantwortung nennen.

3. Die Verflochtenheit der Tat im Leben.

Wir sagten schon: jeder Augenblick sei verflochten in den unendlichen Konnexus des Weltgeschehens, und in keinem Augenblicke unseres wachen Bewußtseins könnten wir leben, ohne etwas zu tun, da auch das Verpassen ein Tun sei. Diese Verflochtenheit ist eine doppelte. Der Augenblick wäre nicht ohne den unendlichen Konnexus der Begebenheiten, der in der Vergangenheit liegt. Und er ist auch nicht, ohne ein bestimmendes Glied jener unendlichen Kette von Begebenheiten zu sein, die in der Zukunft liegt. Selber bestimmt durch die Vergangenheit kann er diese nicht mehr bestimmen. Gerade daß sich Vergangenes nicht mehr wiederholen lasse, das gibt unserem Bewußtsein Antrieb, ihn nicht zu verpassen und zu verlieren, weil von ihm auch die Zukunft abhängt, weil wir in ihm auch *auf* die Zukunft wirken, wenn wir auch nicht *in* der Zukunft, sondern nur immer *im* gegenwärtigen Augenblick wirken, während wir weder *in* der Vergangenheit noch *auf* die Vergangenheit wirken können.

So sicher es nun sein mag, daß wir, wie schon gesagt, die unendliche Kette der Folgen nicht kennen und übersehen können, daß wir sie nicht in unserer Gewalt haben, daß wir a priori auch gar nicht wissen können, ob der bösen Tat wirklich nur böse Fortwirkung oder nicht auch gute, der guten aber nicht nur gute, sondern böse Fortwirkung verhaftet sei,

rein phänomenologisch empirisch zeigt der Tatbestand des sittlichen Lebens doch einen eigentümlichen Zusammenhang auf, einen Zusammenhang, ohne den all unser Wirken im Leben bedeutungslos bleiben müßte. Wir gewahren doch zunächst a n uns selbst, daß i n uns selbst schon jeder Gedanke, jede Stimmung in ihrem Sinne weiterwirkt. Zwar heißt es, daß »der Weg zur Hölle mit guten Vorsätzen gepflastert« sei. Daran ist auch zweifellos etwas Richtiges. Nur will das nicht besagen, daß der gute Vorsatz wirklich das Böse aus sich heraus zeuge. Nein, dieser »gute Vorsatz« ist eben kein guter Vorsatz. Es ist jener zage Wunsch, der der Entschlußlosigkeit dem Guten gegenüber gleichkommt, und der gerade auf das Ausweichen gegenüber der Verantwortlichkeit hinausläuft. Kann demgegenüber nicht jeder in der Arbeit des täglichen Lebens erleben, daß diese, wenn sie gleich am Morgen mit starkem freudigen Entschluß, mit Sammlung und Plan aufgenommen wird, dann auch den Tag über glücklich fortschreitet? Eröffnet nicht ein guter tiefer, klar und scharf gefaßter Gedanke schon von sich aus dem Denken eine neue glückliche Bahn? Und ist es nicht für den ganzen Tag entscheidend, ob wir ihn mit guten oder schlimmen Gedanken beginnen? Fällt nicht von einer am Morgen erlebten Freude ein Strahl und ein Schimmer auf den ganzen Tag und seine Stimmung, von Sorge, Kummer, Aerger in der Frühe aber noch ein Schatten auf den späten Abend? Hemmt uns nicht der Zorn, der Haß, die Feindseligkeit, die wir soeben einem Menschen angetan haben, in der nächsten Stunde noch, einem andern eine Liebe, eine Freude, eine Freundlichkeit zu erweisen? Ist es nicht auch für die nächste Stunde von Bedeutung, schon in dieser Stunde guten Gedanken in unserem Inneren Raum zu gewähren, und vergiften nicht häßliche Gedanken in dieser Stunde nur allzuleicht auch die nächste? Wehren nicht reine Gedanken unsauberen, unsaubere aber reinen den Eintritt in unsere Seele? Sind wir hart und roh gegen den Nächsten in diesem Augenblicke, werden wir dann teilnehmend und hingebend gegen ihn im nächsten sein können?

Schon jeder Gedanke also trägt seine Zukunft in seiner Richtung in sich. Und darum auch ruft auch schon er uns zur Verantwortung auf, zur Verantwortung zunächst für und gegen uns selbst. Aber wir leben ja nicht für uns selbst, nicht jeder isoliert auf einer Insel für sich allein. Wir sind verflochten in den Zusammenhang des ganzen Weltgeschehens, vor allem aber verflochten in jedem Augenblick, in jedem Wort, in jedem Gedanken, jeder Tat, mit dem Leben der menschlichen Gesellschaft. In sie sind wir hineingeboren, aus ihr kann uns weder eigener noch fremder Wille jemals restlos lösen. Sie hat uns ihre Wirkungen für immer in unsere Seele gelegt. Und noch im Tode sind wir ihr verbunden. Und wir selber

leben keinen Augenblick, ohne von uns irgendwelche Wirkungen auf menschliche Zusammenhänge, sei es nah, sei es fern, zu entlassen.

Gerade so kann uns auch das »Verpassen« und das Anwenden des Augenblicks in ganzer Bedeutung aufgehen, kann uns deutlich werden, daß ein Tun beides ist, und daß zwischen beiden doch ganze Welten von Bedeutungsunterschieden liegen. Darum ist es in keinem Augenblick gleichgültig, wie wir dem Nächsten begegnen. Wir mögen nie in der Lage sein, mit Sicherheit einen Augenblick als einen »verpaßten« zu bezeichnen, weil wir nie mit Sicherheit angeben können, welche Folgen hätten aus ihm fließen können. Aber wir alle kennen Augenblicke, in denen eine Begegnung mit einem Menschen die fruchtbarsten Folgen für uns gehabt hat, so daß wir umgekehrt wissen können, was wir verloren haben würden, wenn wir ihn verpaßt hätten. Gewiß sind jene höchsten Augenblicke selten, auf die es zurückgeht, daß zwei Menschen durch ihre Begegnung sich einander ganz innerlich aufschließen und für ihr ferneres Leben sich gegenseitig zur tiefsten inneren Bereicherung werden konnten. Aber vielleicht waren dieselben zwei Menschen sich auch schon vordem begegnet. Und doch hatten sie ihre Wege gekreuzt, ohne sich innerlich zu beachten. Da kam plötzlich jener gesegnete Augenblick, der ihnen nachmals wie eine höhere Fügung erscheinen mag. Sie haben ihn nicht mehr verpaßt, sondern ergriffen, sie haben jetzt nicht mehr achtlos ihre Wege gekreuzt, sondern haben sich festgehalten, und der Augenblick hat die herrlichsten Folgen für beider ganzes Leben gezeitigt: Ihre Seelen konnten sich einander mehr und mehr aufschließen, einander mehr und mehr entgegenwachsen. Indem jeder sich nun täglich aufs neue dem anderen schenkte, erwarb er sich selber täglich neuen inneren Reichtum und vermehrte den inneren Reichtum auch des anderen. Wie sehr die Bedeutung des Augenblicks sich über alle bloße Augenblicksbedeutung erheben kann, wird dadurch offenbar.

Um die Bedeutung der Verflochtenheit unseres Tuns im Augenblick ganz allgemein mit dem Ganzen unseres Lebens besonders zu verdeutlichen, habe ich mit Absicht freilich, wie ich gleich sagte, einen jener höchsten Augenblicke angezogen, wie — so kann ich jetzt hinzufügen — er für die innersten Beziehungen etwa der Liebe der Geschlechter und der Freundschaft von entscheidender Bedeutung ist. Denken wir, um ein großes Beispiel aus der Geschichte zu haben, etwa an die Begegnung Goethes und Schillers auf der naturforschenden Gesellschaft in Jena. Beide hatten ihre Wege bis dahin nicht etwa überhaupt nur achtlos gekreuzt. Schwere Verkennung war jener Begegnung vorangegangen. Aber die Verkennung hatte doch nur daraus entspringen können, daß einer

dem anderen nicht scharf und tief genug in die Seele geschaut. Da trat jener Augenblick in ihr Leben, der, man möchte sagen, schicksalsmäßig des einen Leben an das des anderen binden sollte. Das Eingreifen der augenblicklichen Tat in das Ganze des menschlichen Lebens wird aber nicht allein dadurch deutlich. Denken wir doch jetzt einfach an das Gegenstück: wir hätten einen Augenblick verpaßt, der uns für immer mit einem Freunde verbunden hat. Auch das wäre ein Tun gewesen, das sich für das Ganze des Lebens ausgewirkt hätte, nur nicht als innere Bereicherung zwei ganz bestimmter Menschenleben, sondern als ein Mangel.

So zeigt sich, daß eigentlich keine Tat für das Ganze des Lebens gleichgültig ist. Wir nennen gewiß sehr viele im Verhältnis zu so besonders ausgezeichnetem Augenblicke, wie dem vorhin angezogenen, gleichgültig. Aber genau genommen gibt es kein Tun, das gleichgültig ist auch nur in dem Sinne, daß es gleich gilt, ob es getan wird oder nicht. Es muß uns freilich mit Notwendigkeit in der überwiegenden Mehrheit aller Fälle so erscheinen, weil wir seine Folgen nicht zu übersehen vermögen. Wenn ich irgendein Ziel habe, zu dem zwei gleichlange Wege führen, von denen mir keiner etwa den Vorteil größerer Bequemlichkeit, oder größerer Annehmlichkeit oder größerer Schönheit bietet, so scheint es mir ganz gleichgültig zu sein, welchen ich wähle. Und doch: kann ich nicht auf dem einen ein für mich wichtiges Begegnis haben, auf dem anderen aber nicht? Vor allem aber kann es nie gleichgültig sein, wie ich mich in einem bestimmten Augenblicke zu Menschen verhalte, schon weil die Menschen nicht gleich sind. Ich kann gewiß auf der Straße nicht jedem nachlaufen, nicht jeden nach seinen besonderen Wünschen und Bedürfnissen fragen. Aber muß ich nicht hell auf seine Seele hören, wenn sie zu mir spricht, vielleicht nicht einmal in Worten zu mir redet, sondern einfach aus der Situation? Wir brauchen dabei nicht einmal gleich an den hilflos auf der Straße zusammengebrochenen Kranken zu denken. Wir können im Leben nun einmal dem Mitmenschen nicht schlechterdings ausweichen. Darum ist es schon nicht belanglos, wie wir ein bedingtes Ausweichen, das unter Umständen sogar notwendig sein kann, vollziehen, wie es nicht ohne Belang ist, ob wir seinen Weg mit Gruß oder ohne Gruß kreuzen. Deutet uns doch auch schon das kurze Wort des Grußes an, daß wir füreinander da sind.

Wir wissen alle, wie heilsam ein rechtes Wort zur rechten Zeit, wie unheilvoll ein Wort im unrechten Augenblicke wirken kann, wie unsagbar heillos aber auch das Schweigen da sein kann, wo wir eigentlich reden sollten, also das, was wir Verschweigen nennen. Ich habe vorhin beispielsweise auf die Liebe der Geschlechter und die Freundschaft hingedeutet.

Denken wir doch jetzt einmal nur daran, wie in der Ehe, die sich auf beiden, auf der Liebe der Geschlechter und auf der Freundschaft aufbauen sollte, ein Verschweigen geradezu zerrüttende Wirkungen haben kann, wie ein Mensch den anderen um einen tiefsten und höchsten Lebenssinn bringen kann, bloß weil er in einem bestimmten Augenblick nicht den Mut gehabt hat, zu reden. Selbst ein unausgesprochenes Wort kann eine furchtbare Tat bedeuten, die einen Menschen ebenso in die Verzweiflung, ja in den Tod treiben kann, wie ein unbedacht gesprochenes Wort. So sehr ist jede Tat in das Ganze des Lebens verflochten, daß selbst Worte lebenzeugend, wie lebenzerstörend wirken können. Wir laden oft schon mit einem Worte eine ungeheure Verantwortung auf unser ganzes Leben. Und was kann selbst ein Blick schon für eine Wirkung üben! Wir sprechen vom Blicke der Liebe, wie wir vom Blicke des Hasses reden. Mit dem einen schließen wir unser und des Nächsten Herz auf, um sie vielleicht für immer aneinander zu binden, mit dem anderen verhärten wir das eigene und des Nächsten Herz, um diesen für immer von uns zu stoßen. Der warme, gütige, freundliche, heitere Blick des wahren Erziehers öffnet das Herz des Kindes zu hingebendem Vertrauen, das kalte, unfrohe, unwirsche Auge des Schultyrannen scheucht das jugendliche Gemüt in sich selbst zurück zu verschlossener Unmitteilsamkeit und Vereinsamung. Wir kennen alle aus unserer eigenen Jugend Beispiele für beides. Und daß wir sie nicht vergessen haben, das ist doch Beweis genug von ihrer fortwirkenden Kraft. Es liegt auf der Hand, wie sie wirken können, je nach der Reaktionsart der Seele des Kindes. Auch das, was wir die Macht des Beispiels nennen, kann daran deutlich werden. Sie ist ja nichts anderes als das Fortwirken des einen Menschen im anderen, auch keineswegs auf das Verhältnis von Jugend und Alter beschränkt. Das exempla trahunt gilt ebenso innerhalb der Kreise der Jugend wie der der Erwachsenen und zwischen beiden und kann uns abermals die Verflochtenheit jeder Tat mit dem Ganzen des Lebens in jedem Augenblick und die Verantwortung, die wir in diesem zu tragen haben, offenbar machen.

Wir haben bisher immer nur auf diese Verflochtenheit von Individuum zu Individuum im allgemeinsten Lebensverbande geachtet, die darum ebensosehr die allgemeinste, wie die individuellste ist. Zu ihr treten nun noch jene besonderen Lebensverbände, die wir als die sozialen zu bezeichnen pflegen, in denen die individuelle Lebensverbundenheit ebenso eingeht in das Allgemeine, wie die allgemeine Verbundenheit des Lebensganzen in das Besondere: Familie, Volk, Staat, Kirche, Schule. In diesem Zusammenhange kann und soll selbstverständlich nicht jeder dieser Verbände in seiner ganzen objektiven Bedeutung etwa nach seinen Einzel-

heiten besprochen werden. Wir weisen auf sie nur hin in der phänomenologischen Absicht, sie als Ausdruck der Verflochtenheit konkreter Taterscheinung und Lebensganzheit zu verstehen. Denn diese Verbände sind ja selbst Formen der allgemeinen Verbundenheit individuellen Lebens. Durch jeden wird der Mensch eingefügt in das Lebensganze auf besondere Weise. Sie alle sind zwar erst auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung dieses Lebensganzen entstanden, lassen sich aber dann, ohne dieses selber zu verkümmern, nicht mehr aus ihm herausschneiden, so sehr sie mit der Fortbildung des Lebensganzen sich selber fortbilden mögen, so sehr sich mit ihrer Fortbildung das Lebensganze selbst umbilden mag. Aber das eben ist das Entscheidende, daß keine Fortbildung des einen ohne die des anderen möglich ist. Jeder dieser sozialen Verbände ist Verbesonderung des Allgemeinen und Verallgemeinerung des individuellen Lebens zugleich.

Das Kind wächst in die Familie und durch die Familie in sein Volk hinein, ein Wachstum, das es zugleich über die Schule und durch die Schule in den Staat, durch Volk, Schule und Staat auch in die allgemeine menschliche Kulturgemeinschaft führt. Aus ihnen allen fließen in das einzelne Menschenleben Ströme von Verantwortung ein, und in sie wiederum strömen vom einzelnen Menschenleben in jedem Augenblicke Wirkungen aus.

4. Die Spannung zwischen Tat und Aufgabe.

Wir sagten: In keinem Augenblicke unseres wachen Lebens könnten wir leben, ohne etwas zu tun, und ein Tun sei selbst das Verpassen des Augenblicks, was besonders aus seinen Folgen deutlich werden könne, und ebenso bemerkten wir schon, daß in dem Auf-den-Augenblick-Ankommen eine in jedem Augenblick unabwälzbare und unabwendbare Verantwortung auf uns liege, was etwas Ungeheures an Fruchtbarkeit, wie an Furchtbarkeit bedeute. Diese Bedeutung aber bezeichnet zugleich eine dauernde Spannung zwischen unserem Tun und seiner Aufgabe, zwischen der Tat und der Forderung auch in jedem Augenblick. Ja, es hätte gar keinen Sinn, von dem Phänomen der Verantwortung auch nur als Tatsache zu reden, ohne diese Spannung von Tat und Aufgabe vorauszusetzen. Denn Verantwortung tragen für eine Tat heißt auch immer sie an einer Aufgabe, einer Forderung messen, sie auf eine Forderung hinlenken, die durch die Tat wirklich werden will, die nicht Forderung sein könnte, wenn sie schon wirklich wäre, aber auch nicht Forderung sein könnte, wenn sie nicht durch die Tat wirklich werden wollte. Die Forderung als solche kann nicht wirklich sein, um noch verwirklicht werden

zu können. Aber sie kann auch der Möglichkeit, verwirklicht zu werden, nicht entrückt sein, um im Tun dargestellt werden zu können. Und das Tun muß im doppelten Sinne auf die Forderung bezogen werden. Vor dem Vollbringen muß es im Vorsatz auf die Forderung projiziert sein, um die Forderung als sein Ziel zu fassen und dieses in der Absicht zu ergreifen und in die Wirklichkeit zu verpflanzen. Nach dem Vollbringen muß die Tat an der Forderung prüfbar sein, um zu ermessen, ob und inwieweit sie der Forderung genügt, diese in ihr die Erfüllung gefunden hat. Die Spannung zwischen Tat und Forderung ist also zugleich auch immer eine Spannung zwischen der Tat und der Wirklichkeit, in die diese eingeht. Auf dieser Spannung beruht, wie Hegel mit grandiosem Tiefblick gesehen hat, die Schuld und das Tragische, die tragische Schuld.

Er führt im einzelnen etwa folgendes aus [1]: Wir haben bei der Schuld den Vorsatz und die Folgen der Handlung wohl zu unterscheiden und als eigentliche Schuld das nur vorsätzlich Verursachte, den gewollten Inhalt der Handlung anzusehen, nicht aber alle die Folgen, die nicht mehr in unserer Hand stehen. In der antiken Tragödie freilich sei »die Schuld im ganzen Umfange der Tat«, als Ganzes einer Handlung und ihrer Folgen genommen worden. Das ist, wenn wir an die großen »Tragödien der Alten« — Hegel hebt unter ihnen besonders Ödipus hervor — denken, in der Tat richtig.

Und vielleicht darf man in der Unabtrennbarkeit von Handlung und Folgen im weitesten Umfange das Tragische alles Menschenlebens sehen, jenes Furchtbare in unserem Leben, von dem ich schon gesprochen habe. Doch über diese Bedeutung des Tragischen mag man noch streiten können. Unstreitig und fraglos aber wird das Tragische, wenn zwischen Tat und Forderung sich eine doppelte Spannung erhebt, wenn eine Forderung mit so gebieterischer Macht Erfüllung fordert, daß sie zugleich den Gehalt einer anderen verletzt, so daß wir in der Tat auch im Hegelschen Sinne schuldig werden, eine Schuld mit Vorsatz auf uns laden. Wir müssen unter Umständen geradezu den Mut zur Schuld haben. Die Schuld kann zur Pflicht werden. Wir sprechen im gewöhnlichen Leben von Kollision der Pflichten, auch von Gewissenskonflikten. Doch ist das nicht genau. Es handelt sich vielmehr immer um einen Konflikt von Forderungen, zwischen denen wir durchaus uns mit gutem und reinem Gewissen für die eine entscheiden müssen. Das Gewissen ist eindeutig. Von vielfältiger Bedeutung sind die verschiedenen Forderungen mit ihren Spannungen. Was wir Gewissenskonflikt nennen, das ist das Ringen und innere Arbeiten und Mühen um die Entscheidung. Daß wir dabei oft

1) Rechtsphilosophie S. 154 ff.

schuldig werden müssen, eine Schuld mit Vorsatz auf uns nehmen müssen, das beruht darauf, daß wir im Leben mit unserer Tat nie allein stehen, daß diese verflochten und verwoben ist in die Ordnungen des Gemeinschaftslebens. Die Tragik, die darin liegt, wird am offenkundigsten in großen reformatorischen Taten der Geschichte. Im Dienste gerade des allgemeinen Gemeinschaftslebens müssen sie auch mit vielen seiner Forderungen brechen. Eine übermächtige Forderung, die an eine geschichtliche Erscheinung durch ihr Gewissen ergeht, führt mit Notwendigkeit zum Bruche mit anderen Forderungen, die die Tradition gemeinsamer Geschichte und gemeinsamen Geschickes stellt und heiligt, und gerade die Erfüllung jener einen übergewaltigen Forderung dient der kommenden Gemeinschaftsgeschichte und dem kommenden Gemeinschaftsschicksale. Wollen wir ein großes Beispiel aus der Geschichte, so brauchen wir etwa nur an die religiöse Reformation unseres Volkes, an die reformatorische Tat Luthers zu denken.

Wenn auch weniger in die Augen fallend, bietet solche Tragik aber auch bald mehr, bald minder deutlich, sich in jedem Einzelleben dar. Die Forderungen des eigensten Inneren verlangen oft genug mit unwiderstehlicher Gewalt einen Bruch mit den Forderungen der Familie. Der Sohn wird im Dienste seiner ureigensten inneren Bestimmung gegen den Willen seines Vaters, den er doch ehrt, handeln müssen und guten, reinen Gewissens seine letzte, seine höchste und tiefste Entscheidung gegen des Vaters Willen treffen müssen. Die Heiligkeit der Liebe und Freundschaft wird Forderungen stellen können, die ein Hinwegsetzen guten und reinen Gewissens über alles einschließen, was die Tradition des Verbandes, in dem der einzelne lebt, geheiligt hat. Und oft genug kann die Tragik hier doppelt offenbar werden. Der einzelne kann einer übergewaltigen Forderung nur gehorchen, indem er andere Forderungen verletzt, und er kann doch die Erfüllung jener übergewaltigen Forderung unter dem Widerstande der ihn umgebenden Welt vielleicht gar nicht, vielleicht nur im beschränktesten Umfange erreichen. Sein Leben muß vielleicht an seiner Umwelt zerschellen und zerbrechen gerade mit seiner heiligen Forderung. Hier würden wir das Tragische des Lebens im Sinne der modernen Tragödie berühren.

Diese Spannung zwischen unserem Tun und seiner Aufgabe findet ihren Ausdruck zum großen Teil auch in dem, was wir Tugenden nennen, wie Ehrfurcht, Verehrung, Vertrauen. Aber auch im Gegenstück der Tugend, in der Sünde und in der Qual der Reue bekundet sie sich, wie auch darin, daß sich innerhalb der Tugend selbst eine eigentümliche Dialektik geltend macht.

Weil die Aufgabe über uns steht, wir nach ihrer Erfüllung zu streben haben, so blicken wir zu ihr auf. Das Ganze unserer Aufgaben, auf das Ganze unseres Lebens bezogen, ist unsere Bestimmung. Weil die Aufgabe über uns steht, weil sie nicht einfach gegeben, sondern als Aufgabe eben aufgegeben ist, sie für uns ein Ziel bedeutet, dem wir zuzustreben haben, so zeigt sich die Spannung zwischen ihr und uns zugleich als Abstand, ihre Bedeutung als Ziel fordert von uns Ehrfurcht vor ihr, fordert vor allem Ehrfurcht vor dem auf das Ganze unseres Lebens bezogenen Ganzen unserer Aufgaben als unserer Bestimmung. Darum kann Goethe geradezu sagen: »Es ist die Ehrfurcht, worauf alles ankommt.« Und weil wir Menschen eine Bestimmung haben, darum haben wir auch vor uns selbst Ehrfurcht zu haben, in doppeltem Sinne vor uns selbst, ein jeder vor sich selbst, so daß wir mit Nietzsche ganz eigentlich und genau von der »Ehrfurcht vor sich selbst« sprechen können, aber auch ein jeder vor dem anderen, der ja selbst eine Bestimmung hat. Je mehr der andere seiner Bestimmung lebt, um so mehr fordert dieses sein Leben Ehrfurcht von uns. Er lebt uns selber die Bestimmung des Menschen vor, er wird uns zum Vorbild, das, sofern es in lebendiger Person verkörpert ist, von uns auch Verehrung fordert. In ihr gewinnt die Spannung zwischen unserem Tun und unserer Aufgabe eine persönlich gewordene Darstellung und zwar eine doppelseitige. Verehrung ist Abstand und Hingebung zugleich. Sie ist Abstand als Wahrung der Eigenbedeutung der Person, der sie gilt, sie ist Hingebung, insofern wir uns in ihr selber dem Gegenstande der Verehrung geben, uns an ihn verschenken, uns in ihn versenken und doch wiederum den Abstand wahren. Die Richtungskonstanz seines Wesens endlich als konstantes Werden zum Ziele seiner Aufgabe, zu den seinem Leben eigenen Forderungen ist es, die als Charakter von uns selber Vertrauen zu ihm fordert.

Auch in den Gegenstücken zur Tugend, so hatte ich soeben gesagt, in dem, was wir Sünde, Schuld und Reue nennen, bekundet sich die Spannung zwischen unserem Tun und unserer Aufgabe. Von Sünde und Schuld zu sprechen hätte gar keinen Sinn ohne solche Spannung. Denn in ihnen liegt nicht allein ein Zurückbleiben hinter unserer Aufgabe, sondern ein Verstoß gegen das in ihnen uns Aufgegebene, von uns Geforderte. In der Reue aber wird das Bewußtsein der Schuld in uns mit Schmerz lebendig, und in diesem Bewußtsein gelangt darum auch gerade die Spannung zwischen unserem Tun und unseren Aufgaben zu besonders lebendigem Bewußtsein.

Endlich komme, so hatte ich gesagt, die Spannung zwischen Tun und Aufgabe auch darin zur Geltung, daß sich innerhalb dessen, was wir

Tugend nennen, eine eigentümliche Dialektik auftue. In den Tugenden der Ehrfurcht und Verehrung hatten wir notwendige Forderungen erkannt. Wir hatten gesagt, daß wir uns in der Verehrung geradezu hingeben an ihren Gegenstand, der uns auch um so mehr Gegenstand der Ehrfurcht ist, je mehr er der Bestimmung seines Lebens lebt. Und dennoch werden wir im Dienste unserer eigenen Bestimmung auch ihm gegenüber deren Eigenbedeutung behaupten und wahren, ja gegen ihn diese durchsetzen müssen. Hier berühren wir wiederum ein Gebiet tragischer Konflikte, die besonders zwischen den verschiedenen Generationen lebendig werden können. Das Problem »Väter und Söhne« wäre der tiefsten tragischen Behandlung fähig und würdig. Mit dem Problem der Generationen haben wir das der Geschichte berührt. An ihr kann uns die dialektische Spannung ganz besonders deutlich werden. Den Tugendwert der Treue hat wohl noch niemand bezweifelt, und ihn braucht auch niemand zu bezweifeln. Daß aber auch in der Untreue eine notwendige Forderung liegen kann, die eine unermeßliche Bedeutung besitzen kann, über dieses eigentümliche dialektische Verhältnis hat man nur wenig nachgedacht. Gerade die Geschichte kann uns darüber in großem Ausmaße belehren. Wir wissen alle — höchstens der leerste Unverstand weiß es nicht —, daß große geschichtliche Leistungen nicht aus dem Nichts heraus geboren werden können, daß sie immer nur aus der Kontinuität des geschichtlichen Lebens hervorgehen können, daß sie also eine Treue der großen geschichtlichen Gestalt, die die Leistung vollbringt, gegenüber dem geschichtlichen Zusammenhange fordern. Und dennoch ist die Neuheit jeder großen Leistung auch immer ein Bruch mit der geschichtlichen Tradition, eine Untreue gegen sie. Treue, wie Untreue gegen die Geschichte erweisen sich als gleich notwendige Forderungen für jede wahrhaft große historische Leistung. Wieder können wir, um ein großes geschichtliches Beispiel namhaft zu machen, an Luthers Tat erinnern. Wollen wir andere große geschichtliche Beispiele, in denen die Tragik besonders grell aufleuchtet, so kann sie uns die Geschichte der Philosophie liefern. Daß Sokrates den Schierlingsbecher trinken mußte, daß Giordano Bruno auf dem Scheiterhaufen sterben mußte, das hat zum tiefsten und letzten Grunde die eigentümliche Dialektik von Treue und Untreue gegen die Geschichte. Sie mußten ihr untreu werden, um ihr in einem höheren Sinne die Treue zu halten, die in der geschichtlichen Weiterbildung der philosophischen Aufgabe lag. Dieselbe Dialektik, dasselbe spannende Gegenspiel finden wir aber auch im allerpersönlichsten Leben. Liegt es doch auch schon in der Forderung, die die Schrift an die Frau stellt, sie solle Vater und Mutter verlassen, um dem Manne nachzufolgen. Die Spannung zwischen Tun

und Aufgabe kann uns zwingen, gegen unsere Nächsten untreu zu werden, um gegen einen höheren und tieferen, einen innerlichsten Sinngehalt unseres Lebens und seiner Eigenbestimmung treu zu sein. Freilich kann das immer nur von den tiefsten, innerlichsten, zartesten persönlichen Anliegen gelten. Ohne das mit vielen Beispielen belegen zu wollen, möchte ich nur wieder hinweisen auf das Verhältnis von Vater und Sohn, wenn etwa der Sohn, bei aller Verehrung für seinen Vater, bei aller Ehrfurcht vor seinem Vater durch eigene tiefste Ueberzeugung getrieben wird, gegen den Willen seines Vaters zu handeln.

In alledem also bekundet sich die Spannung zwischen Tun und Aufgabe. Es ist die Spannung, die Schiller als Spannung zwischen Ideal und Leben bezeichnet hat. Ohne in diesem Zusammenhange etwa näher auf Schillers dichterisch-philosophische Behandlung einzugehen, sei nur bemerkt, daß er sich dieser Spannung besonders scharf bewußt gewesen ist. Endlich sei diese Spannung noch nach einer anderen Beziehung hin beleuchtet, die unmittelbar in dem begrifflichen Verhältnis von Tun und Aufgabe erkennbar werden kann. Schon für das schlichte Phänomen unseres tatsächlichen Bewußtseins liegt es auf der Hand, daß die Aufgabe als solche nicht einfach Tatsache sein und auch nicht mit unserem Tun zusammenfallen kann. Denn gerade so könnte sie ja nicht Aufgabe sein, weil sie dann nicht mehr getan zu werden brauchte. Ebenso aber liegt es für das schlichte Phänomen unseres tatsächlichen Bewußtseins auf der Hand, daß die Aufgabe nicht in unerreichbare Ferne unserem Tun entrückt, in völliger Abgelöstheit von ihm gänzlich mit ihm auseinanderfallen kann. Denn wie sie bei gänzlichem Zusammenfallen mit ihm nicht mehr getan zu werden brauchte, so würde sie bei gänzlichem Auseinanderfallen mit ihm nicht getan werden können. In diesem Weder-zusammenfallen noch Auseinander-fallen-können kündigt sich die Spannung ganz besonders scharf an, mit ihr aber zugleich ein tief bedeutungsvolles Problem. Freilich die Auflösung des Problems kann eine bloß phänomenologische Untersuchung nicht leisten. Die Vorbereitung dieser Auflösung kann indessen schon die theoretische Philosophie liefern. Die Durchführung der Auflösung müßte einer systematischen Synthese von theoretischer und praktischer Philosophie vorbehalten bleiben. Wir haben aber bisher in der phänomenologischen Voruntersuchung ja nur wieder auf die praktische Philosophie selber hinführen, auf ihre Probleme vorbereiten wollen. Ausdrücklich erklärten wir, daß die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins an die eigentlich ethischen Probleme noch nicht heranreiche, wenn sie auch zu ihnen hinführe. Dessen müssen wir uns bewußt bleiben, um zunächst auch noch

rein phänomenologisch einen Gedanken zu erörtern, der freilich auch gerade im Mittelpunkte der Ethik steht, ja man könnte sagen: in gewissem Sinne das Problem der Ethik bildet, an den auch schon der vorhergehende Abschnitt herangeführt hat. Das ist der Gedanke der Pflicht. Wir behandeln ihn jetzt aber nur in Fortführung der vorigen phänomenologischen Darlegungen, also selbst in bloß phänomenologischer Absicht, als Phänomen des sittlichen Bewußtseins.

5. Der Gedanke der Pflicht.

Wir haben soeben jenes Verhältnis von Tun und Aufgabe erörtert, das man als Spannung zwischen beiden bezeichnen kann. Die Aufgabe ist im Verhältnis zum Tun etwas, das getan werden soll, darum weder schon getan oder wirklich sein kann, noch untubar, nicht zu verwirklichen sein kann. So hatte sich uns zuletzt die Spannung dargestellt. Wir haben sie jetzt auch mit dem Worte Sollen bezeichnet, genauer könnten wir sagen: es handelt sich um die Spannung von Sein und Sollen. Freilich gerade, weil das Sollen nicht selber Sein ist, wie die Aufgabe als solche selber noch nicht wirklich ist, weist das Phänomen des sittlichen Bewußtseins als Bewußtsein von Aufgabe und Sollen schon immer über sich selbst hinaus. Das nun, dessen es sich im bewußten Sollen als Gesolltes bewußt ist, ist Pflicht. Es ist also bezeichnend für den Gedanken der Pflicht, daß er immer schon hinausweist über das Phänomen des sittlichen Bewußtseins, für das die Pflicht besteht, wie er ebenso auf dieses hinweisen muß, um für es bestehen zu können. Ein — so könnten wir die Spannung von neuem bezeichnen — Sollensgehalt muß unabhängig vom Phänomen des Bewußtseins bestehen, gerade damit er von diesem eben als ein gesollter aufgenommen werden kann. Er könnte gerade nicht als gesollt bewußt werden, wenn er nicht unabhängig von diesem seinen Bewußt-Werden etwas für sich selbst bedeutete. Und daß er als ein von ihm unabhängiger Sollensgehalt in das Bewußtsein aufgenommen ist, das charakterisiert das Phänomen des sittlichen Bewußtseins gerade als ein sittliches. Er ist also weder in dessen Belieben gestellt, noch kann er in dieses eingehen, wenn er nicht von ihm selbst aufgenommen wird.

Damit ist zugleich die Pflicht nach zwei Seiten hin genau abgegrenzt, die auch schon bloß phänomenologisch von ihr scharf unterscheidbar sind, phänomenologisch also genauer: vom Pflichtbewußtsein aus. Die Pflicht ist auf der einen Seite dem bloßen Belieben und der Willkür entrückt. Ohne alle philosophische Reflexion weiß sich auch das naive sittliche Bewußtsein im Gedanken der Pflicht über bloße Willkür hinaus-

gehoben. Es erkennt in dem Sollensgehalte der Pflicht etwas — und gerade darum ist er ein Sollensgehalt — an, über das es sich nicht hinwegsetzen darf, durch das es sich vielmehr gebunden, das für es verbindlich ist. In der Pflicht liegt also, im Gegensatz zu Willkür und Belieben, immer Bindung. Aber das ist nun das Eigentümliche dieser Bindung, daß sie vom sittlichen Bewußtsein selbst aufgenommen, selbst übernommen sein muß. Das ist nun die zweite Seite, nach der hin die Pflicht sich scharf abgrenzt. Wie sie sich gegen alle Willkür, so hebt sie sich gegen allen Zwang ab. Die Pflicht ist zwar immer Bindung, aber sie ist nicht erzwungene, sondern freie Bindung, Selbstbindung des sittlichen Bewußtseins. Freilich leuchtet für die bloß phänomenologische Feststellung der Charakter der Bindung hinsichtlich der Pflicht ohne weiteres ein, so scheint der Gedanke der freien Bindung, der Selbstbindung einer bloß phänomenologischen Feststellung nicht unerhebliche Schwierigkeiten zu machen. Man scheint sagen zu können, daß gewisse Tatsachen doch geradezu einen Zwang zur Pflicht aufweisen. Sieht man allerdings näher zu, dann erweist sich solcher Schein eben doch als Schein. Es ist oft die sprachliche Bezeichnung und ihre Unbestimmtheit, die den wahren Sachverhalt nur verdeckt. Machen wir uns das einmal an einem elementaren Tatbestand in selbst elementarer Weise deutlich. Jeder Lehrer kennt das Phänomen des faulen Schülers. Er wird dieses Phänomen vielleicht so zu beschreiben suchen, daß er sagt, faul sei ein Schüler, der seine Pflichten entweder gar nicht oder nur unter Druck und Zwang tut. Das hat zunächst etwas so Einleuchtendes, daß man dazu neigen wird, dieser Beschreibung ohne weiteres zuzustimmen. Und dann könnte man in der Tat glauben, den Nachweis dafür gewonnen zu haben, daß die Pflicht, wenn auch Bindung, so doch nicht freie Bindung, nicht Selbstbindung, sondern gerade Bindung durch Zwang sei. Und doch wäre das nicht richtig, es erweist sich vielmehr bei näherer Prüfung als falsch. Und ein Lehrer, der seinen faulen Schülern gegenüber von erzwungenen Pflichten reden würde, würde sich entweder durch die Sprache täuschen lassen oder beweisen, daß, wenn er auch ein Lehrer, so doch kein wahrer Erzieher sei.

Ein guter Erzieher wird wohl das Phänomen des faulen Schülers von vornherein etwas anders ansehen. Er wird nicht sagen, daß dieser seine Pflichten entweder gar nicht oder nur unter Zwang tut, sondern er wird sagen, daß es diesem an Pflichtgefühl fehle, und er selbst wird sich bemühen, dieses Pflichtgefühl zu wecken und zu stärken. Indem unsere Sprache vom Mangel an Pflichtgefühl oder vom Mangel an Pflichtbewußtsein spricht, trifft sie den wahren Sachverhalt viel besser, als wenn sie

von einem Zwang zur Pflicht redet. Gewiß kann auf den Schüler ein Druck und Zwang ausgeübt werden. Man kann ihn z. B. zwingen, seine Schularbeiten zu machen. Man kann weiter sagen, es sei selbst Pflicht des Schülers, seine Arbeiten zu machen. Und darum setzt man Pflicht und Arbeit einfach gleich. Aber gerade in dieser Gleichsetzung liegt der Fehler. Es ist gewiß allgemeine Menschenpflicht, zu arbeiten, und ohne Arbeit ist alles Menschenleben sinnlos, weil aller Sinn dem Leben nur erarbeitet werden, dem Leben nur durch Arbeit erwachsen kann. Aber die Pflicht zur Arbeit und die Arbeit selbst sind darum noch nicht identisch. Es gibt sehr viele Arbeit, die man nicht schon als Pflicht bezeichnen kann. Es kann einer sich die größte Mühe geben, seinen Nächsten zu betrügen, um sich dadurch selbst zu bereichern und in dieser Absicht sehr viel arbeiten. Aber man wird gewiß solche Arbeit nicht als Pflicht bezeichnen. Oder, um bei unserem Beispiele vom Schüler zu bleiben, es kann einer zwar durch Arbeitsunterlassung seine Pflicht versäumen, gegen seine Pflicht verstoßen, aber er braucht nicht durch gewisse Arbeitsleistungen auch schon seine Pflichten zu erfüllen. Es kann z. B. ein Schüler die inhaltlich gleichen Aufgaben, die einem anderen aufgegeben sind, zu seinem persönlichen Vergnügen machen. Man wird dann nicht sagen können, daß er dadurch irgendwelche Pflichten erfüllt habe. Eben darum aber wird auch der, der diese Aufgaben unter Zwang gemacht hat, nicht seine Pflicht getan haben. Inhaltlich handelt es sich in beiden Fällen um die gleiche Arbeit, wie es auch inhaltlich um die gleiche Arbeit sich handelt, wenn ein Schüler seine Schulaufgaben aus Pflichtgefühl, aus Pflichtbewußtsein erfüllt. Aber das unterscheidet diesen gerade von den beiden anderen Fällen, daß er die Arbeit weder bloß zu seinem Vergnügen, nach seinem Belieben, noch daß er sie aus Zwang tut, sondern daß er das in der Aufgabe liegende Sollen in sein eigenes Wollen aufnimmt. Darin liegt gewiß nicht Belieben und Willkür, sondern Bindung. Aber diese Bindung ist nicht aufgezwungen, von außen aufgedrungene Bindung, sie ist vielmehr selbstgewollte Bindung, Selbstbindung, wir könnten auch sagen: freiwillige Bindung.

Wir haben jetzt, da es sich ja um eine Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins handelt, gleichsam mit einer gewissen Selbstverständlichkeit das Wort Pflicht immer in einer Bedeutung gebraucht, die man selber als sittliche Bedeutung bezeichnen kann. Es könnte danach also scheinen, als ob es selbstverständlich sei, daß alle Pflicht auch immer sittliche Pflicht sei. Das ist aber durchaus nicht selbstverständlich, wie schon daraus hervorgeht, daß man von der sittlichen Pflicht andere Pflichten unterschieden hat, wie etwa die Pflicht der Sitte, die Rechtspflicht, die

staatsbürgerliche Pflicht, die religiöse Pflicht usw. [1]). Es kann und soll in diesem Zusammenhange noch gar nicht danach gefragt werden, worauf sich diese Unterscheidung gründet, worin ihr Recht liegt. Aber d a ß sie zu Recht besteht, d a ß sittliche, religiöse, rechtliche, staatsbürgerliche usw. Pflichten nicht ohne weiteres zusammenfallen, das hat auch schon für das schlichte Bewußtsein wieder etwas sehr Einleuchtendes. Im Phänomen des sittlichen Bewußtseins tut sich hier also ein eigentümlicher Sachverhalt auf. Es greift über seine eigene Sphäre selber hinaus, um sich auf andere Sphären zu beziehen, sich in diese hineinzuerstrecken und diese wiederum auf sich zu beziehen, sie in sich hineinzuziehen. Das kommt, zunächst freilich wieder bloß phänomenologisch, in der Unterscheidung der verschiedenen Pflichten zum Ausdruck.

Damit ist zunächst gesagt, daß sich innerhalb des Pflichtgedankens verschiedene Pflichtsphären unterscheiden lassen. Aber insofern sie doch gerade P f l i c h t-Sphären sind, müssen sie im Pflichtgedanken und durch den Pflichtgedanken auch wieder zusammenhängen. Diesen Zusammenhang nach seiner objektiven Bedeutung hin zu untersuchen, dazu fehlt es gewiß einer bloßen Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins noch an ausreichenden Mitteln. Aber insofern doch auch schon phänomenologisch die Pflicht gerade als Selbstbindung deutlich wurde und diese Selbstbindung sich gerade als sittliches Phänomen bekundete, wird schon jetzt offenbar, daß bei aller Notwendigkeit der Unterscheidung verschiedener Pflichtsphären die sittliche auf die anderen übergreifen und diese in sich selbst reflektieren kann.

6. D i e S i t t e.

Wir haben früher schon darauf hingewiesen, daß jedem Augenblick unseres Handelns darum eine gewaltige, wir sagten: ebenso furchtbare wie fruchtbare Bedeutung zukommt, weil er eingeordnet ist in das Gesamtgeschehen der Welt überhaupt, wie in das Geschehen speziell des menschlichen Lebens, so daß er mit seinen Wirkungen und Folgen eingreift in alles künftige Geschehen, wie er selbst mitbestimmt ist durch den Prozeß des Geschehens vor ihm. Die Einordnung besonders in den Zusammenhang des menschlichen Lebens eines jeden einzelnen Menschen in jedem Augenblicke seines Lebens wird nun speziell für die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins in einer ganz bestimmten Richtung von Bedeutung,

1) Dazu vgl. H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme, besonders die Einleitung. Siehe auch meine Schrift: Die Idee, besonders S. 214 ff. und S. 231 f.

aus der sich wiederum ganz bestimmte Bindungen ergeben, die von spezifisch ethischem Interesse sind, und in denen sich die schon behandelte Spannung nach einer neuen Seite bekundet. Das sind die Sitten.

Auf die psychologisch-genetische Frage nach dem Ursprung der Sitte einzugehen, ist nicht Aufgabe dieser Untersuchungen. Das wäre eine Frage der Psychologie, vor allem der Völker- und Entwicklungspsychologie. Immerhin soll doch hinsichtlich des Ursprungs auf die beiden Hauptgesichtspunkte wenigstens kurz hingewiesen werden. Man hat nach der einen Seite hin den Ursprung der Sitte in religiösen Bedingungen gesehen und die Sitten als Umbildungen gewisser Formen des religiösen Kultes betrachtet. So geht, ohne daß man es jetzt noch allgemein weiß, unsere heutige Sitte des Grußes zurück auf gewisse zeremonielle Handlungen des Gebetes. Nun ließe sich freilich auch gleich sagen, daß solche Kultformen selbst ja schon Sitten, nämlich religiöse Sitten seien. Immerhin, die Erweiterung über das spezifische Religiöse hinaus, wie sie gerade die Sitte des Grußes zeigt, macht doch deutlich, daß die Entwicklung zu solcher Erweiterung ihren Ursprung vom religiösen Mythos her genommen hat. Nichtsdestoweniger beweist die Tatsache, daß es sich hier bereits um eine Erweiterung handelt, daß der Kult allein zur Erklärung der Entstehung der Sitte nicht genügt. Es kommt außer dem religiösen Ursprung aus Kult und Mythos noch ein sehr viel nüchterner Ursprung in Betracht. Betrachten wir solche Sitten, wie sie sich etwa in der menschlichen Kleidung, den Mahlzeiten usw. herausgebildet haben, so werden wir ganz andere Triebkräfte für die Bildung der Sitten annehmen müssen. Liegt bei der deutschen Sitte des Christbaums der religiöse Ursprung geradezu auf der Hand, läßt dieser sich bei der Sitte des Grußes immerhin noch deutlich genug ermitteln, so haben die Sitten, die in Kleidung und Mahlzeiten zur Erscheinung gelangen, ihren letzten Ursprung fraglos doch vor allem in bloßen Nützlichkeitsrücksichten, die freilich im Laufe der Entwicklung für beide Gebiete Umbildungen unter ästhetischen Gesichtspunkten erfahren. Der Mensch kleidet sich heutzutage nicht allein wegen des Schutzes gegen die Witterung, er schmückt sich damit auch. Das tut besonders ja die Frau. Er ißt auch nicht bloß, um sich zu sättigen, er tut es am gedeckten Tisch, mit Messer und Gabel, Serviette usw. Aber in ihrem letzten Ursprunge gehen die bestimmten Formen der Sitte, wie sie uns hier entgegentreten, auf den bloßen Nutzen zurück. Die tiefste Grundlage hat die Sitte darum zum guten Teil in der Gewohnheit des einzelnen. Man kann sie geradezu als die auf eine bestimmte, zunächst vielleicht kleine Gruppe erweiterte Gewohnheit bezeichnen, die von dieser Gruppe aus wieder weitere Kreise zieht, um schließlich selbst ein Volksganzes,

vielleicht sogar die menschliche Allgemeinheit zu ergreifen. Jedenfalls aber läßt sich die Sitte nach dieser Seite ihres Ursprungs als verallgemeinerte Gewohnheit verstehen. Was die Gewohnheit für den einzelnen ist, das ist die Sitte für eine soziale Gruppe, oder für die Gesellschaft überhaupt. Und wie die Gewohnheit durch ihre Dauer Macht über den einzelnen gewinnt, so daß wir geradezu von der Macht der Gewohnheit sprechen, so gewinnt auch die Sitte Macht über eine allgemeine Gruppe oder über die Gesellschaft überhaupt. Unter diesem Gesichtspunkte nun wird sie besonders für die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins von Interesse. Indem nämlich die Sitte eine die einzelnen sozial verbindende Macht ist, ist sie zugleich verbindlich und fordert Befolgung.

Hier tut sich nun wieder ein eigentümliches Spannungsverhältnis auf. Trotz dieser verbindenden Kraft und verbindlichen Bedeutung hat die Sitte eine gewisse, infolge der Gewöhnung abstumpfende Wirkung. Auch hierin zeigt sich ihr Ursprungszusammenhang mit der Gewohnheit. Denn auch die Gewohnheit stumpft ab. Das Gewohnte hat sich so sehr in den psychischen Erlebniszusammenhang eingefügt, daß es, wenn es erlebt wird, keinen besonderen Eindruck mehr auf uns macht. Und doch zeigt die Gewohnheit ihre Macht sofort darin, daß wenn das Gewohnte einmal in unserem Erlebniszusammenhange ausfällt, dieses Ausfallen uns auch auffällt. Wenn wir z. B. einen Freund täglich mit Vollbart zu sehen gewöhnt sind, so sind wir überrascht, wenn er eines Tages glatt rasiert zu uns kommt. Etwas ganz Analoges begegnet uns bei der Sitte. Trotz ihrer verbindenden Kraft und verbindlichen Bedeutung, so sagten wir, habe auch sie eine abstumpfende Wirkung infolge der Gewöhnung, worin sich ihr Ursprungszusammenhang mit der Gewohnheit zeige. Daß der zivilisierte Mensch bekleidet geht, diese Sitte macht so wenig mehr einen Eindruck auf uns, die wir doch alle nackt geboren werden, daß im Gegenteil ein Mensch, der unbekleidet in einer Straße Europas umherspazieren wollte, allgemeines Aufsehen erregen und sich die Polizei auf den Hals ziehen würde. Deutlicher aber als durch die Polizei, die ja Organ der Staatsgewalt ist, kann die verbindliche Kraft und Bedeutung der Sitte gar nicht ad oculos demonstriert werden. Oder denken wir, um die Macht der Sitte uns zu verdeutlichen, doch etwa, da wir gerade von der Kleidung gesprochen haben, an die Kleidermoden. Denn auch die Mode ist eine Form der Sitte; man könnte sie wegen ihres raschen Wechsels und ihrer Kurzlebigkeit, als eine verkürzte Sitte bezeichnen. Ihre Macht ist so groß, daß selbst kluge Frauen sich ihr sklavisch unterwerfen, oft gegen allen guten Geschmack, oft gegen allen gesunden Verstand. Daß freilich eine vernünftige Befolgung der Mode gerade eine eigentümliche Freiheit gibt,

zeigt auch hier ein eigentümliches Spannungsverhältnis an, auf das im einzelnen nicht eingegangen werden soll.

Aus alledem erhellt aber auch schon, daß die verbindliche Bedeutung der Sitte ihre Grenzen hat. Das sittliche Bewußtsein weiß sich zwar an die Sitte gebunden, aber es kann diese Bindung nicht als eine schlechthin bestimmende anerkennen. Schon der Wechsel und Wandel der Sitte läßt deren Bedeutung als eine bloß relative erkennen. Auf diese Relativität der Sitten hatte schon die antike Sophistik hingewiesen. Auch diese Einsicht wird man der Sophistik als Verdienst anrechnen müssen, ohne daß man darum gleich ihrem ethischen Relativismus zu verfallen braucht; wie man ja auch auf theoretischem Gebiete nicht den sophistischen Relativismus zu akzeptieren braucht, wenn man die große Bedeutung der Sophisten anerkennt, die darin liegt, daß sie das Erkennen fraglich gemacht haben. So kann uns nun praktisch an der Relativität der Sitte auch die Fraglichkeit unseres Handelns deutlich werden und aufgehen.

Zwar daran kann keine Frage sein, daß tatsächlich die Sitte eine verbindende Macht darstellt, und daß sie mit Notwendigkeit auch eine verbindliche Bedeutung besitzt für einen jeden von uns, insoweit wir alle eben in menschlichen Verbänden leben. Von den Sitten in den allerengsten Verbänden, wie etwa den Sitten der Familie, den Standessitten bis zu den allgemeinsten Sittenformen der Höflichkeit und des Anstandes liegt das auf der Hand. Aber das ist die Frage, ob und inwieweit die Verbindlichkeit der Sitte, die tatsächlich besteht, auch zu Recht besteht, ob und inwieweit sie auch objektiv von Gültigkeit und Wert ist. Tatsächlich mögen sich ihr die meisten Menschen einfach beugen, sie mögen die Sitte meistens einfach als Autorität hinnehmen. Aber sobald sie mit ihr einmal in Konflikt geraten, wird sie auch ihnen fraglich, mögen sie nun auch der Frage als solcher nicht mit nachdrücklicher und ausdrücklicher Bewußtheit nachgehen.

Immerhin bekundet sich das Phänomen des sittlichen Bewußtseins auch darin, daß es die Verbindlichkeit der Sitte anerkennt, daß es aber nicht anerkennt die Grenzenlosigkeit und Unbedingtheit dieser Verbindlichkeit. Schon der Wechsel und Wandel der Sitten steht ihm in Widerspruch mit solcher Unbegrenztheit und Unbedingtheit. Noch mehr aber spricht ihm gegen diese Unbegrenztheit und Unbedingtheit die klare Erkenntnis, daß in diesem Wechsel und Wandel Sitten auch geradezu unsittlich werden können. Es ist darum für das Wesen des sittlichen Bewußtseins das Charakteristische, daß es die letzten Entscheidungen niemals in der Sitte, sondern allein in sich selber suchen und finden muß. Damit werden wir wiederum auf das zurückgeführt, was wir im Anfang gleich als das

für das sittliche Bewußtsein Entscheidende herausgestellt und das wir als Verantwortungsbewußtsein bezeichnet hatten. Mit welchen Namen sonst man es auch immer bezeichnen mag, sei es mit dem Sokratischen des »*δαιμόνιον*«, sei es mit dem im Deutschen populären Namen des »Gewissens« immer ist und bleibt es das Charakteristische, daß es seine letzten, höchsten und tiefsten Entscheidungen nicht von einer Instanz außer ihm einfach empfangen und annehmen, sondern immer nur im ureigensten Innern treffen kann. Da nun die Sitte bei und in aller ihrer Verbindlichkeit immer auch auf etwas außer ihm sich bezieht, darum wird das sittliche Bewußtsein gerade in den innersten und intimsten Fragen sich nicht an die Sitte wenden können, ja es wird sich nicht selten gegen diese wenden, sich mit dem Mute der ureigensten Entscheidung über sie hinwegsetzen können. Es wird durch Sitte geheiligte Ordnungen beiseite setzen müssen, um reinen Gewissens die höchste und tiefste Heiligkeit in der eigenen Entscheidung zu finden. Wiederum berühren wir hier das Gebiet, auf dem uns das Leben in Konflikte verschiedener Forderungen hineinstoßen kann, in Konflikte, die sich zu tragischer Bedeutung aufgipfeln können, bei denen die tragische Schuld aber dann keine sittliche Schuld zu sein braucht, ja es nicht sein kann, weil, wie wir uns schon einmal ausgedrückt haben, die Schuld geradezu zur Pflicht werden kann. Das aber scheint nun wieder eine besondere Spannungseigentümlichkeit, daß, so sehr sich das sittliche Bewußtsein in seinen innersten Entscheidungen auch über die Sitte hinwegsetzen kann, ja sich hinwegsetzen muß, es sich willig Forderungen der Sitte fügt, die zunächst als bloße Aeußerlichkeiten erscheinen. Gerade aber weil diese als Aeußerlichkeiten zum Unterschiede von den innerlichsten Entscheidungen erscheinen, ist das zwar kein Widerspruch, es hat jedoch etwas Befremdliches an sich, auf der einen Seite alles ganz auf die eigene Innerlichkeit zu stellen und auf der anderen Seite sich der Aeußerlichkeit zu fügen. Denken wir doch etwa nur an die von der Sitte geforderten Formen der Höflichkeit oder überhaupt an die Formen des geselligen Verkehrs und seiner Sitten. Ihnen fügen wir uns ebenso willig, wie wir uns über Sitten hinwegsetzen, die, wenn wir uns ihnen unterwerfen würden, uns der eigenen Innerlichkeit entzögen.

Dieser paradoxe Schein des Seltsamen und Befremdenden schwindet aber sofort, wenn wir etwas genauer und tiefer zusehen. Die scheinbaren Aeußerlichkeiten in den Formen der Sitte geselligen Verkehrs und Umgangs sind eben nur scheinbar Aeußerlichkeiten. Sie haben selber einen tieferen Sinn. Sie dienen nämlich gerade der inneren Freiheit. Sie erzeugen jene notwendige Distanz, die ein plumpes Eingreifen in die innerste Sphäre der einen Persönlichkeit durch die andere hindert. So wahrt jeder

die eigene Freiheit, indem er zugleich die des anderen achtet. Das ist der tiefste Sinn dessen, was Schiller die schöne Geselligkeit nennt, und deren Gesetz er dahin bezeichnet: Schone fremde Freiheit und zeige selbst Freiheit. Diesem Gesetze voll und ganz zu entsprechen, dazu gehört geradezu eine besondere persönliche Freiheit und Fähigkeit, die wir als persönlichen Takt zu bezeichnen pflegen. Er ist es, der uns davor bewahrt, in die innerste, eigenste Sphäre des anderen unerbetene und unerwünschte Eingriffe zu tun und auch unsere eigenste Sphäre preiszugeben. Sich selbst und den anderen in gegenseitiger Besonderheit und Eigenart zu respektieren, das ist Sache des persönlichen Taktes und das Gebot der Sitte edlen Umgangs, die ihrerseits beide nicht voneinander zu trennen sind. Der Takt wahrt im Umgang eigenes und fremdes Erleben als Erlebniseigentum. Er wehrt damit ab Eingriff, Herabsetzung und Demütigung. Als Gefühl für individuelle Differenzen und Distanzen in den verschiedenen Situationen von Person zu Person vermag er die Eigenart des anderen zu schonen, gerade indem er auf sie eingeht und auf sie einzugehen, gerade indem er sie schont. So wird der Gebildete den Ungebildeten nie seine Unbildung, der Reiche den Armen nie seine Armut fühlen lassen. Der Bildungsprotz ist ebenso taktlos und von wahrer Bildung so weit entfernt, wie der Geldprotz. So wird man den Fremden nicht fragen und ihm nicht sagen, was man allein den Freund fragen und ihm sagen kann. Die innere Welt, die Freunde verbindet, trennt zugleich den Fremden. Das Gegenteil des Taktes ist, wie damit schon angedeutet wurde, die Taktlosigkeit, die den Mangel an Takt bezeichnet. Sie weiß im gegebenen Augenblick nicht die rechte Form in der Begegnung von Person zu Person zu finden und im Verhältnis zur Forderung der Sitte des Umgangs und des Verkehrs wird sie zur Formlosigkeit. Eine Art der Taktlosigkeit ist das, was wir ganz richtig als Aufdringlichkeit bezeichnen. Sie respektiert die persönliche Sphäre des anderen nicht, sondern drängt sich in sie ein. Wieder eine besondere Art von ihr ist die sogenannte plumpe Vertraulichkeit. Sie drängt sich mit einer Anmaßung von Vertrauen, das einem gegebenen Verhältnis von Person zu Person nicht entspricht, dem anderen auf. Sie sagt z. B. umgekehrt wie der Takt dem Fremden, was man nur dem Freunde sagen darf, beansprucht vom Fremden, was man nur vom Freunde beanspruchen darf. Es ist darum zuletzt doch immer die tiefste persönliche Innerlichkeit, die sich auch gerade in der Wahrung der Formen des Umgangs und Verkehrs selber wahrt.

So befremdlich und seltsam es auch zunächst erscheinen mochte, daß das sittliche Bewußtsein seine letzten Entscheidungen immer in sich selber suchen muß und sie so wenig einfach von der Sitte nur empfangen

kann, daß es sie vielmehr auch gegen die Sitte und im Widerspruch zu ihr treffen muß, und daß es sich dennoch Formen der Sitte, die, wie diejenigen des Umgangs, des Verkehrs, der Geselligkeit, etwas jetzt Aeußerliches zu bedeuten scheinen, willig fügt, so befremdlich und seltsam das, sage ich, zunächst auch scheinen mochte, so läßt es sich jetzt doch gerade von den tieferen inneren Schichten des Phänomens des sittlichen Bewußtseins aus verstehen: Die Sitte kann nie einen letzten Zweck, etwas Unbedingtes darstellen. Darum eben ist sie auch wandelbar und wechselnd. Ja, sie kann, am Anspruch des sittlichen Bewußtseins gemessen, unsittlich sein oder werden. Aber sie hat als soziales Bindemittel eben eine mittelbare Bedeutung gerade im Dienste der letzten innerlichsten Entscheidungen. Darum kann, solange sie diesen wirklich dient, das sittliche Bewußtsein sich ihr ebenso fügen, weil es sich zuletzt dann immer doch sich selber fügt, wie es sich der Sitte widersetzen kann, ja über sie hinwegsetzen muß, wenn es seine eigene tiefste Innerlichkeit durch sie bedroht und gefährdet sieht.

So läßt es sich verstehen, daß gerade wahrhaft große Menschen die eigene innerste Entscheidung über alles setzten und doch auf das, was man »äußere Formen« nennt, besonders hielten. Trotzdem, ja gerade darum, weil Kant die »Würde der Menschheit in der Person des Menschen« »heilig« hielt, wollte er es sich nicht nehmen lassen, noch als kranker, gebrochener Greis sich jedesmal von seinem Stuhle zu erheben, wenn sein Arzt ins Zimmer trat. So aber läßt es sich auch verstehen, daß wahrhaft große Menschen ebenso die eigene innerste Entscheidung allem anderen voranstellten, auf Innehaltung der »äußeren Formen« drangen und sich doch auch über manche Forderungen der Sitte kühn hinwegsetzten. Goethe lehrte uns ebenso das »Zentrum da drinnen zu finden«, wie er die »äußeren Formen« so stark betonte, daß diese Betonung als »geheimrätliches Wesen« von vielen heute noch mißverstanden wird, wie er sich endlich auch über manche Sitten so rücksichtslos hinwegsetzte — man denke nur an sein Verhältnis zu Christiane, ja überhaupt zu den Frauen —, daß er der menschlichen Klatschsucht nur allzu willkommenen Stoff bot und sogar das, was seine persönlichste Angelegenheit war, der Gefährdung aussetzte, durch splitterrichterliche Gehässigkeit entweiht zu werden.

Wir könnten gerade im Zusammenhange mit diesem Beispiele auf eine neue Spannung hinweisen, die sowohl eine Spannung zwischen Innerem und Aeußerem ist, wie auch eine solche innerhalb des Aeußeren selbst, insofern sich die Innerlichkeit nicht allein über das Aeußere der Sitte hinwegsetzt, sondern dieses sein Hinwegsetzen dem äußeren Urteile

eigentlich nicht preiszugeben hätte. Doch darauf will ich in diesem Zusammenhange nicht weiter eingehen. Der Zweck der Untersuchung dieses Abschnittes war es nur, auf die verbindliche Bedeutung, die die Sitte für das sittliche Bewußtsein hat, und zugleich auf die Grenze, die diese Bedeutung am sittlichen Bewußtsein selber findet, einzugehen, und zwar von vornherein nur, soweit es sich um die Herausstelllung dieses Phänomens in seiner Eigenart handelt.

7. Das sittliche Bewußtsein als Wertbewußtsein.

Wenn wir zurückblicken auf den bisherigen Gang der Untersuchung von der Verantwortung aus, über die Verflochtenheit jeder Tat im Leben, die Spannung zwischen ihr und ihrer Aufgabe, bis zur Pflicht und zur Sitte, dann tritt aus diesen verschiedenen Sphären eine gemeinsame, sie alle durchziehende Haltung des sittlichen Bewußtseins hervor. Indem es für die Verantwortung die letzte und höchste Entscheidung in sich selber sucht, stellt es diese allen äußeren Forderungen voran. Es macht also hier ohne weiteres Bedeutungs- und Wertunterschiede, wie es auch solche macht, indem es überhaupt von Forderungen und deren Unterschieden weiß. Und indem es bei seiner Verflochtenheit in den Gesamtzusammenhang des Lebens zugleich für jeden Augenblick die Verantwortung auch in der Begegnung mit dem Nächsten auf sich ruhen fühlt, tritt ihm in diesem geradezu personifiziert eine Bedeutung gegenüber, die im Gedanken der Pflicht gegen den Nächsten noch eine besondere Betonung im sittlichen Bewußtsein erhält. Mag es der Sitte auch nicht eine letzthin entscheidende unbedingte Verbindlichkeit zugestehen können, einer begrenzten und bedingten Verbindlichkeit dieser ist es sich doch bewußt, und es sieht deren Sinn und Bedeutung gerade darin, daß sie eigener, wie fremder Freiheit dienen kann. Aber eben darum muß es solcher Freiheit selbst eine Bedeutung von besonderem Werte beimessen. Daß es also in seiner ganzen Haltung immer von Sinn, Bedeutung, Wert weiß, das ist für das sittliche Bewußtsein selbst charakteristisch. Was Sinn, Bedeutung, Wert selber sein mögen, darauf kommt es hier zunächst noch gar nicht an. Das zu fragen wäre auch noch gar nicht Sache einer bloßen Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Nur daß dieses auch immer Sinn-Bedeutungs-Wertbewußtsein ist, das soll hier festgestellt werden. Und weil wir hier auf Unterschied und Verhältnis von Sinn, Bedeutung und Wert noch gar nicht reflektieren wollen, so können wir der Kürze halber zunächst einmal ganz allgemein sagen, daß sich das

sittliche Bewußtsein auch immer als Wertbewußtsein in einer Mannigfaltigkeit von Regionen darstelle.

Nach dem, was wir soeben darüber sagten, daß wir für die Verantwortung die letzte und höchste Entscheidung in der eigenen Innerlichkeit suchen, muß sich in dieser selbst eine eigenartige Wertregion auftun. Was diese charakterisiert, d. h. das, was deren eigenen Wertcharakter ausmacht und gründet, das mag und muß unter bloß phänomenologischen Gesichtspunkten gewiß noch unentschieden bleiben. Aber daß wir tatsächlich der eigenen Innerlichkeit eine besondere Bedeutung zuerkennen, schon indem wir einfach an den Spruch dessen, was wir »Gewissen« nennen, appellieren, das ist ein in sich selbst gewisses Bewußtseinsphänomen.

Erinnern wir uns daran, was wir ausführlich über die Verantwortung jedem Nächsten gegenüber in jedem Augenblick unserer Begegnung mit ihm gesagt haben, so tut sich hier gleich eine ganze Mannigfaltigkeit von Wertperspektiven auf. Wir fühlen uns in unserem menschlichen Leben jedem Menschen gegenüber, schon weil er Mensch ist, verbunden, in ihm das zu respektieren, was wir auch im täglichen Leben »Menschenwürde« nennen, mögen wir auch noch nicht weiter darüber nachdenken, worin diese bestehe, und worauf sie sich gründe. Aber nun begegnet uns auch gleich das Eigentümliche, daß so sehr wir diese Menschenwürde einem jeden Menschen neben uns beilegen, wie wir ja selber auf sie Anspruch machen, doch zugleich wissen, daß jeder Mensch sich doch auch gleich in anderer Wertbedeutung darstellt, als jeder andere. Also auf der einen Seite ist allen Menschen ein Wertanspruch für das sittliche Bewußtsein gemeinsam, auf der anderen Seite erkennt es zugleich eine durchgängige Wertverschiedenheit zwischen ihnen allen. Mag uns ein Mensch auch geradezu als abschreckendes Beispiel dienen können, so kann uns das nicht hindern, in ihm ebenso noch die Menschenwürde zu respektieren, wie in dem, in dem wir zugleich ein vorbildliches Beispiel verehren. Und doch! Welche Wertkluft liegt zwischen beiden, trotz der gemeinsamen Menschenwürde! Welche Wertkluft liegt nicht aber auch zwischen unserer Liebe zu einem Menschen und unserem Haß gegen einen anderen, und haben wir nicht doch jene allgemeine Menschenwürde in dem, den wir als unseren erbittertsten Feind kennen, ebenso zu respektieren, wie in dem von dessen treuester Freundschaft wir überzeugt sind? Das christliche Liebesgebot, das sich auch auf unsere Feinde bezieht, hat, wie Luther und Kant gezeigt haben, gewiß einen tiefen Sinn, den Sinn, daß es sich gerade auf jene allgemeine Menschenwürde selber bezieht. Und doch, welch ein Unterschied ist zwischen dieser allgemeinen gebotenen

Menschenliebe und jener Liebe, die nicht geboten werden kann, die ganz und gar gebunden ist an die Eigenart einer bestimmten Person und zu uns nicht in der Form eines Gebotes, sondern wie eine Gnade und ein Geschenk des Lebens, ja des Himmels selber kommt? Die allgemeine Menschenwürde stellt sich im schlichtesten Menschen der Alltäglichkeit ebenso dar, wie in jener seltenen Aufgipfelung der Menschheit, die wir als Genie bezeichnen. Sie ist also beiden gemeinsam, und doch welche Kluft tut sich vor unserem Wertbewußtsein unmittelbar auf, wenn es sich auf den schlichten Menschen des Alltags oder auf einen Goethe richtet. Und innerhalb jener höchsten seltenen Gipfelpunkte der Menschheit, die wir als Genies bezeichnen, liegt in der Genialität selber gewiß wiederum Uebereinstimmung; aber in der Art, der Richtung, auf dem Gebiete, in der und auf dem die Genialität sich betätigt, liegen die größten Unterschiede. Wenn wir von größten Unterschieden sprechen, so brauchen wir diese nun nicht etwa im quantitativen Sinne zu nehmen, wir haben sie in inhaltlicher Bedeutung zu verstehen. So brauchte es nicht etwa bloß eine müßige Frage zu sein, wenn man fragen wollte, wer als Genie größer sei, Kant oder Goethe. Daß hier inhaltliche Unterschiede bestehen, das liegt so offen zutage, wie der Unterschied von Philosophie und Dichtung. Aber selbst auf demselben inhaltlichen Gebiete, z. B. dem der Dichtung, möchte es eine müßige Frage sein, wenn man zu wissen verlangte, wer größer sei, Sophokles oder Shakespeare oder Goethe. Daß trotzdem Unterschiede bestehen, liegt ebenso auf der Hand, wie die Unterschiede der Richtungen, in denen bei dem gleichen Gebiete der Dichtung im allgemeinen sich hier die Genialität ausgewirkt und betätigt hat. Wir sehen also, wie sich vom persönlichen Leben aus für das unmittelbare Wertbewußtsein eine ungeheure Fülle von Wertperspektiven auftut und zu unwidersprechlicher Gewißheit gelangt.

Freilich haben wir diese Mannigfaltigkeit von Wertperspektiven bisher gerade immer nur vom persönlichen Leben her aufgeschlossen, wie am persönlichen Leben das Wertbewußtsein auch seinen ursprünglichen Gegenstand gewinnt. Aber in diesem persönlichen Leben wird dem Wertbewußtsein doch auch immer zugleich etwas über das Persönliche Hinausreichende und Hinausweisende offenbar. Wenn wir zunächst von der allgemeinen Menschenwürde und dem christlichen Liebesgebot sprechen, so mag das hier sofort deutlich werden, weil sie sich ja gar nicht auf eine bestimmte Person beziehen. Aber das ist ja auch für jene allerpersönlichste Liebe, von der wir sagten, sie sei stets gebunden an die Eigenart einer bestimmten Person und komme zu uns nicht in der Form eines Gebotes, sondern wie eine Gnade, ein Geschenk des Lebens,

ja des Himmels selbst, das Entscheidende, daß auch sie, trotz ihres allerpersönlichsten Charakters, nicht Sache persönlicher Willkür und Laune ist. Die »Laune des Verliebten« mag Gegenstand des Lustspiels sein können, gerade in ihrer Launenhaftigkeit ist sie nicht die Liebe selber. Trotz ihres allerpersönlichsten Charakters stellt die Liebe etwas dar, das gerade wegen dieses allerpersönlichsten Charakters und in diesem auch etwas Unantastbares für jeden anderen ist, das in seinem tiefsten Wesen fremdem Einspruch und Eingriff entzogen bleiben soll, seine Wahrung ihm gegenüber fordert und heilig gehalten werden will. Das sind allgemeine Forderungen, die gerade in diesem Allerpersönlichsten liegen, an denen sein besonderer Wertcharakter offenbar werden kann. Kann also auch diese allerpersönlichste Liebe nicht selber geboten und gefordert werden, so erhebt sich von ihr aus und für sie selbst doch das Gebot und die Forderung allgemeiner Anerkennung ihrer Bedeutung der allgemeinen Anerkennung gerade des Allerpersönlichsten ihres Wesens, das Schonung und Wahrung verlangt; ob sie ihr tatsächlich gewährt wird oder nicht, diese Forderung liegt dennoch in ihrem Wesen; und sie bekundet dessen Wertcharakter für unser Wertbewußtsein. Hat für dieses der Wertcharakter immer auch eine allgemeine Bedeutung, so schließt diese sich ihm hier gerade vom Allerpersönlichsten her auf.

Wir haben diese nun in verschiedenen Gestaltungen aber auch schon nach anderen Richtungen hin bewährt, als wir von dem Unterschiede sprachen, der zwischen der allgemeinen Menschenwürde des schlichtesten Menschen der Alltäglichkeit und jenen seltenen höchsten Aufgipfelungen der Menschheit liegt, die das Wort Genie bezeichnet. Wenn wir an Luther, Kant, Friedrich den Großen, an Goethe und wie die Gipfelpunkte der Menschheit auch immer heißen mögen, denken, so bedeuten sie unserem Wertbewußtsein solche Gipfelpunkte doch gerade immer nur wegen ihres Wertcharakters, in dem sie alle auch immer Repräsentanten bestimmter allgemeiner Wertregionen sind. In den Namen Luthers, Kants, Goethes, Friedrichs des Großen sind uns etwa die Wertregionen der Religion, der Wissenschaft, der Kunst, des staatlichen Lebens repräsentiert. Hier bezieht sich das Wertbewußtsein immer auf ganze Wertreiche; und alles Wirken und Leben in diesen erscheint ihm als durch Sinn und Wert charakterisiert. Es weiß, daß nicht jeder, der in diesen lebt und wirkt, ein Genie sein kann, sonst wäre ja das Genie kein Gipfel der Menschheit mehr. Auch bescheidene Arbeit und weniger weit sichtbares Wirken steht ihm unter dem Zeichen des Sinnes und Wertes.

Und da tut sich nun für das Wertbewußtsein, insofern es gerade sittliches Bewußtsein oder für das sittliche Bewußtsein, insofern es von

vornherein Wertbewußtsein ist, wieder ein eigentümlicher Sachverhalt auf. Alle diese Wertregionen müssen ihm auch als Regionen von Aufgaben und Pflichten erscheinen. Es wird also ohne weiteres wissenschaftliche, religiöse, künstlerische, staatliche Aufgaben und Pflichten als solche anerkennen. Und doch wird es diese nicht ohne weiteres als sittliche Pflichten ansprechen können. Die wissenschaftliche Arbeit, die künstlerische Arbeit z. B., die Menschen leisten, brauchen als solche noch gar nicht unter dem Gesichtspunkte gerade der sittlichen Pflicht zu stehen. Und so wird von dem Ausmaß des Wertbewußtseins her deutlich, was wir früher schon vom Gedanken der Pflicht her betont hatten, daß wir außer von sittlicher Pflicht noch von einer ganzen Reihe anderer Pflichten sprechen können. Auf der anderen Seite aber — und darin liegt der eigentümliche Sachverhalt, von dem ich soeben sprach — können diese anderen Pflichten sich dem sittlichen Bewußtsein zugleich auch als sittliche Pflicht darstellen, wenn sie auch nicht notwendig sittliche Pflicht zu sein brauchen. Sie können es sein, brauchen es aber nicht zu sein. Das ist es, was schon bloß phänomenologisch deutlich wird. Der Mann der Wissenschaft, der Künstler, der Staatsmann wird wissen, daß er auf seinem Arbeitsgebiete Pflichten zu erfüllen hat. Er wird diese aber keineswegs gleich und ohne weiteres als sittlich zu betrachten brauchen. Und doch wird es möglich sein, daß er sich sagt, es sei zugleich sittliche Pflicht, die spezifischen Pflichten, die ihm gerade auf seinem Arbeitsgebiete, sei es das der Wissenschaft, der Kunst, des staatlichen Lebens usw. erwachsen, zu erfüllen. So sehen wir einfach vom bloßen Phänomen des sittlichen Bewußtseins als Wertbewußtsein aus, sich Wertregionen zugleich als Pflichtgebiete auftun, die auf der einen Seite gegeneinander selbständig sind und doch sich auf der anderen Seite auch miteinander verbinden und verschlingen können. Bloß vom Phänomen des sittlichen Bewußtseins aus läßt sich das nun selbst wieder als bloßes Phänomen oder als einfacher Sachverhalt nur feststellen. Worauf dieser sich gründet, diese Frage würde über unsere bloß phänomenologischen Untersuchungen schon hinausführen und in die Untersuchungen der eigentlich praktischen Philosophie hineinführen.

Immerhin kann auch schon rein phänomenologisch vom sittlichen Bewußtsein als Wertbewußtsein aus noch ein bedeutungsvoller Wertunterschied wenigstens als Problem deutlich werden. Wenn wir gerade an die letzten Bemerkungen anknüpfen, so werden wir sagen können: Seine sittliche Pflicht zu tun, wird das sittliche Bewußtsein von jedem Menschen fordern, nicht aber kann es von jedem fordern, eine wissenschaftliche oder künstlerische, oder staatsmännische Pflicht zu tun. Denn um solche

tun zu können, müßte man schon ein wissenschaftlicher Mensch, oder ein Künstler oder ein Staatsmann sein. Daß man ein sittlicher Mensch sei, ist also allgemeine Forderung, nicht aber, daß man ein wissenschaftlicher Mensch oder ein Künstler oder ein Staatsmann sei. Hier scheint sich also das anzukündigen, was Schiller als »Unterschied der Stände« auch in der sittlichen Welt bezeichnet.

Allein Schiller faßt diesen »Unterschied der Stände« selbst noch anders. Er drückt ihn folgendermaßen aus:

»Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was sie tun, edle mit dem, was sie sind.«

Zunächst mag sich das sittliche Bewußtsein gerade gegen diese Unterscheidung zwischen »Adel« und »gemeinen Naturen« sträuben, und es wird das um so mehr tun, als es sich sagen mag, daß es nicht auf das Sein, sondern gerade auf das Tun ankommt, daß ja auch nach Schiller selbst »nichts als die Tätigkeit« das Leben auch nur »erträglich machen« und ihm erst recht allein Sinn geben kann, daß nach Goethe in Wahrheit »die Tat alles ist«. Hier aber sollen Werte des Seins und Werte des Tuns unterschieden und jene gar noch diesen übergeordnet werden. Aber freilich werden wir gleich darauf zu achten haben, daß nach Schiller »edle« Naturen ja nicht einfach damit »zahlen«, d a ß sie sind, sondern mit dem, w a s sie sind. Es kommt ihm also nicht auf das »d a ß«, sondern auf das »W a s« an, immerhin aber doch auf das »Was« des Seins, das er über das »Was« des Tuns stellt. In diesem Sinne hätten wir also doch Seins-Werte von Tuns-Werten zu unterscheiden, also eine Wert-Statik einer Wert-Dynamik gegenüberzustellen und jene dieser überzuordnen. Das mag aus mehr als einem Grunde befremdlich klingen. Schon die Gegenüberstellung von »Adel« und »gemeinen Naturen«, die »in der sittlichen Welt« der Gegenüberstellung von »Sein« und »Tun« entsprechen soll, mag unannehmbar erscheinen. Vollends muß etwa im Gedanken an die theoretische Philosophie die Ueberordnung des Seins über das Tun nicht minder unmöglich erscheinen, als im Hinblick auf die praktische Philosophie. Und endlich wird man meinen, gerade Schiller, der sich doch deutlich und offen genug zum Idealismus bekannt habe, setze sich hier in einen doppelten, einen theoretischen, wie in einen praktischen, Widerspruch zu seiner eigenen philosophischen Ueberzeugung.

Freilich wird man vom Philosophen Schiller doch auch erwarten dürfen, daß er mit dieser Unterscheidung wohl einen guten Sinn verbunden habe. In der Tat läßt sich ein solcher auch aufdecken. Nur müssen wir, um diesen zu verstehen, uns bewußt bleiben, daß wir uns noch immer innerhalb bloß phänomenologischer Untersuchungen be-

wegen, für die in der Tat das »Sein« in irgendeinem Sinne etwas Letztes, Unauflösliches ist, das sie nicht zu überschreiten vermögen. Bleiben wir uns also dessen bewußt, dann können wir in der Tat vom sittlichen Bewußtsein als Wertbewußtsein aus »in der sittlichen Welt« den Unterschied zwischen einer Wert-Statik und Wert-Dynamik machen und jene dieser überordnen. Um das in einfacher Weise zu verstehen, knüpfen wir noch einmal an ein Phänomen an, auf das wir schon in anderem Zusammenhange Bezug genommen haben, an das Phänomen des Taktes. Wir bezeichneten ihn als eine besondere persönliche Feinheit und Fähigkeit, eigenes und fremdes persönliches Erleben als persönliches Erlebniseigentum zu schonen und zu wahren. Wir wissen alle, wie selten diese Fähigkeit in starker Ausprägung ist und setzen sie keineswegs bei allen in gleicher Weise voraus. Wir können ihn darum auch im Grunde genommen nicht von allen Menschen fordern, und doch sprechen wir von Forderungen des Taktes und beurteilen Handlungen danach, ob sie diesen Forderungen entsprechen oder nicht. Mag man also, rein phänomenologisch, auch sagen können, Takt als solcher könne eigentlich nicht gefordert werden, weil ihn ein Mensch entweder habe oder nicht habe, weil er entweder taktvoll sei oder es nicht sei, so könnte man auch bloß phänomenologisch gar nicht von Forderungen des Taktes reden, wenn man damit nicht sagen wollte, daß ein Mensch obgleich er es vielleicht nicht ist, eben so *sein* sollte, daß er jenen Forderungen in seinem *Tun* entsprechen könnte. Die Wert-Statik in seinem *Sein* ist also als Voraussetzung der Wert-Dynamik seines *Tuns* gefaßt.

Wir können uns das auch auf rein ethischem Gebiete deutlich machen. Ich habe schon in meiner ersten ethischen Schrift, in meiner Freiburger Dissertation, also vor vielen Jahren auf eine eigentümliche Dialektik in der Wertung des sittlichen Handelns hingewiesen [1]), die darin liegt, daß »wir das einemal eine Handlung höher achten, die aus einem Kampfe zwischen Pflicht und Neigung hervorgeht, gemäß dem Pflichtgebot, als die, der keine Neigung entgegensteht, und die bloß unter der Vorstellung des Sittengesetzes erfolgt, während wir das anderemal eine Persönlichkeit höher werten, die sich nicht jedes sittliche Handeln erst mühsam abzuringen braucht, sondern es leicht aus ihrer sittlichen Kraft hervortreibt«. Diese Antinomik findet dadurch ihre Auflösung, daß »wir in dem ersten Falle eine Handlung im Verhältnis zu anderen Handlungen betrachten

1) Im übrigen hat das Folgende, wie ich später zu meiner Freude bemerkte, gerade schon Schiller in der Hauptsache ausgesprochen, wenn auch in anderer Form. Von großer Wichtigkeit ist vor allem sein Gedanke von der »Totalität des Charakters« zum Unterschiede von der einzelnen Handlung.

und der den höheren Wert zuerkennen, die eine größere Kraftanstrengung erfordert. Im anderen Falle dagegen werten wir die Totalität der einen Persönlichkeit im Verhältnis zur Totalität der anderen Persönlichkeit und erkennen die für sittlich wertvoller, aus deren ganzem Wesen die moralische Handlung unmittelbarer fließt, weil sie uns dadurch in der Einheit ihres Wesens eine größere sittliche Kraft zeigt und eine sichere Gewähr für die Gesamtheit ihres sittlichen Handelns überhaupt bietet.« Auch hier könnte man den Unterschied zwischen einer Wert-Statik des S e i n s der Persönlichkeit und einer Wert-Dynamik ihres T u n s machen. Allerdings ließe sich gerade von da aus auch deutlich machen, daß jene Wert-Statik in ihrem letzten und tiefsten Grunde Wertdynamik ist, und zwar umfassende Wertdynamik hinsichtlich der Totalität der Persönlichkeit, zum Unterschiede von dem, was wir zunächst Wertdynamik nannten, die das immer nur im partialen Sinne der einzelnen Handlung ist. Luthers Unterscheidung zwischen der »Person« als dem »Werkmeister« auf der einen Seite und dem Werke als solchen ist es in letzter Linie, von der aus sich diese Dialektik sowohl stellt, als auch löst. Jedenfalls gewinnt also die Unterscheidung doch einen guten Sinn. Freilich besteht dieser in der Hauptsache darin, Probleme sichtbar zu machen, nicht aber schon sie zu lösen. Diese Lösung kann nur Sache der Ethik selber sein.

SCHMALENBACHS »LEIBNIZ« UND DIE PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE METHODE.

VON

ERNST v. ASTER (GIESSEN).

Herman Schmalenbachs »Leibniz« ist bereits 1921 erschienen, trotzdem dürfte es auch heute noch verlohnen, sich kritisch mit diesem Buch zu beschäftigen, nicht nur seiner eigenen wissenschaftlichen Bedeutung wegen (die ich mit Rücksicht auf die folgenden kritischen Anmerkungen ausdrücklich anerkennen möchte), sondern auch weil es ein interessantes Beispiel »geisteswissenschaftlicher« Methodik in der Philosophiehistorie darstellt, deren Gefahren und Einseitigkeiten in ihm besonders zutage treten.

Die Geschichte der Philosophie hat es, im Unterschied zu der der Kunst und Literatur, mit gedanklichen Schöpfungen zu tun, die den Anspruch erheben, wahr zu sein. Geschichte der Philosophie ist Geschichte der philosophischen Wahrheitserkenntnis. Man kann jenen Anspruch für unberechtigt halten, bekämpfen, und die Geschichte als Zeugen in diesem Kampf benutzen. Dann kommt man zu jener Geschichte der Philosophie, die ein bekanntes Bestandstück der Skepsis ist, in der ein »System« gegen das andere ausgespielt wird, der Wechsel der Behauptungen und Beweise sich antinomisch aufbaut. Oder man kann die Wahrheit in einem bestimmten System zu besitzen glauben und nun aus der Geschichte der Philosophie die Darstellung des Schicksals dieser Wahrheit, ihres Kampfes und Sieges, ihres sich Herausschälens aus dem Irrtum und ihres sich Klärens aus dunkler Ahnung machen.

In beiden Fällen wird die Geschichte zum Mittel und Werkzeug positiver oder negativer Apologetik gemacht, der Boden historischer Objektivität von vornherein verlassen. Ob ich eine Behauptung an ihrem irgendwo und irgendwann vertretenen Gegenteil sich totlaufen lasse

oder ob ich mit einem philosophischen System als Wünschelrute in der Hand in der Wüste aller übrigen lebendige Wahrheit entdecke — immer wird ein fremder, äußerer Maßstab an die Mannigfaltigkeit des historischen Materials herangetragen, immer ist eine Zurechtbiegung und Färbung dieses Materials die Folge.

Solcher Einseitigkeit und Verzerrung des historischen Bildes gegenüber entsteht dem Historiker, der sich seinem Stoff vorurteils- und voraussetzungslos hinzugeben strebt, das Ideal einer aus dem geschichtlichen Material selbst herausgelesenen Geschichte der philosophischen Probleme und Problemlösungen. Den Anspruch auf »Wahrheit« erheben die gedanklichen Schöpfungen der Philosophie, sofern sie begründete Antworten auf bestimmt gestellte Fragen enthalten, auf bestimmte Rätsel die als richtig erweisbare Lösung geben wollen. Aufgabe des Historikers muß es sein, diesen Begründungszusammenhang herauszuschälen und kritisch zu durchleuchten, zugleich ihm in der Geschichte eben des Problems, das zu beantworten er unternahm, seine Stelle anzuweisen. Unvermeidlich ist des dabei, daß die Konstruktion jenes Begründungszusammenhangs in allererster Linie eben auf diejenigen Gründe und Gedanken sich richten muß, die der darzustellende Autor bewußt und ausdrücklich anführt, wenn auch zuzugeben ist, daß stillschweigende, als selbstverständlich empfundene, vielleicht auch aus irgend welchen Gründen dem Philosophen selbst verborgene Ueberzeugungen mit in seinen Gedankengang eingehen können und vom Historiker herauszustellen sind.

Eine solche Geschichte der Philosophie als vorwiegende Problemgeschichte gedacht hat nun unzweifelhaft die Folge, daß die Gesamtpersönlichkeit des philosophischen Denkers in der Darstellung relativ zurücktritt. Psychologisch betrachtet ist es natürlich kein Zufall, sondern hat es seine wohlverständlichen Ursachen und Gründe, daß Kant nach den Grenzen der Erkenntnis fragte oder Fichte das Problem der Wissenschaftslehre schließlich in das der Ethik einmünden ließ, aber für die Geschichte der Philosophie, d. h. der philosophischen Probleme und ihrer Lösungen, sind diese psychologischen Momente teils ein außerwesentliches Beiwerk, teils bezeichnen sie den Punkt, an dem auch in der Philosophie »stat pro ratione voluntas« und damit das eigentlich Philosophische seine Grenze erreicht. Und diese Grenze wird vor allem natürlich da liegen, wo Philosophie als begründbare Wissenschaft in Philosophie als »Weltanschauung« übergeht, deren Darstellung eben damit selbst an die Peripherie der »Geschichte der Philosophie« rückt.

Hier findet nun die Geschichte als Problemgeschichte ihre vielleicht

notwendige oder jedenfalls wünschenswerte Ergänzung in der geisteswissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung. Sie stellt in den Mittelpunkt der Philosophiegeschichte die Weltanschauung, die ihrerseits ihrer Wesenheit nach nicht ein gedanklicher Begründungszusammenhang, nicht ein Lösungsversuch für bestimmt formulierbare Fragen, sondern Ausdruck der Art ist, wie der betreffende Philosoph — als Mensch, nicht als abstrakter Denker nur — die Welt erlebt. Philosophie als Ausdruck eines Welterlebens, als Nachzeichnung eines Weltbildes, das ein bestimmtes Erleben notwendig den Menschen sehen läßt, behaftet mit der persönlichen Note und damit der unausweichlichen Subjektivität eines solchen Weltaspektes — es ist klar, daß damit eben jener Zug, der Philosophie von Kunst und Literatur unterscheidet, der Anspruch auf objektive Wahrheit und Allgemeingültigkeit, der Erkenntnischarakter, verwischt wird. Der Begründungszusammenhang, mit dem der Philosoph seine Metaphysik unterbaut, erscheint als äußerliche Einkleidung, als abstreifbare »Logisierung«, ja als Verhüllung des Grundgedankens, dessen Konzeption vor aller Beweisführung feststand und seine Kraft aus ganz anderen Quellen als dieser gedanklichen Formung zog. Ja noch mehr: nicht die Tatsachen, die er entdeckt und die logischen Ueberlegungen, denen er folgt, bestimmen das Weltbild des Philosophen, sondern aus seinem Welterleben, das den adäquatesten Ausdruck in seiner zur Metaphysik logisierten Weltanschauung findet, soll auch die Richtung und Art seines Denkens, seines Sehens (und Uebersehens) verständlich gemacht werden. Die Weltanschauung eines Denkers wird wie das Zentrum, der lebendige Quell seines Kunstschaffens, so schließlich auch die unentbehrliche und letztlich bestimmende Grundlage seines wissenschaftlichen Arbeitens. Rothacker vertritt neuerdings in aller Schärfe die These, daß alle geisteswissenschaftliche und historische Arbeit nur auf der Grundlage einer bestimmten Weltanschauung möglich sei und stets den Stempel derselben an sich trage, und Schmalenbach sieht in einem »herrscherlich hallenden pantheistischen Monismus von kalvinistischer oder jesuitischer Staats- und Kirchengröße« den notwendigen »kosmischmetaphysischen Hintergrund« der Geometrie und Physik des siebzehnten Jahrhunderts.

Bei Dilthey, dem eigentlichen Schöpfer der geisteswissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung, ist, durchaus organisch und leicht verständlich, diese zentrale Stellung der Persönlichkeit und ihres Welterlebens mit einer skeptisch-positivistischen Haltung der Metaphysik gegenüber verbunden. Nur daß diese Skepsis bei Dilthey weder in einem resignierten Agnostizismus, noch in einer Apologetik der Technik endet und am wenigsten die Geschichte der Philosophie in den Dienst einer puritanisch-

kantianisierenden oder einer pragmatistisch-modernen Bilderstürmerei zieht, sondern umgekehrt das historische Leben mit der Mannigfaltigkeit seiner sich ergänzenden metaphysischen Weltbilder gewissermaßen selbst zur Metaphysik des modernen, nach allseitigem Verständnis suchenden Menschen machen will. In neuerer Zeit dagegen verknüpft sich die geisteswissenschaftliche Methode mit den zeitgemäßen Strömungen einerseits der Phänomenologie, anderseits des Strebens nach einer neuen Metaphysik als Wissenschaft. Auch hier sind die Berührungspunkte verständlich: Der Geisteswissenschaftler, der hinter dem Gewebe von Begründungen und einzelnen Sätzen im System die Grundeinstellung zur Welt, das »autochthone Urerlebnis«, um Schmalenbachs Ausdruck zu gebrauchen, herausspüren will, muß sich ja offenbar selbst der Methode der »Wesensschau« bedienen und kann schließlich sein Resultat nur durch solche Schau begründen; seine ganze Fragestellung ist ja nur verständlich unter der Voraussetzung, daß die Metaphysik oder die Weltanschauung eines Philosophen nicht ein Inbegriff von Sätzen ist, deren logische Verbindung es zu erforschen und darzustellen gilt, sondern eine Reihe von Gedanken, in denen ein einheitlicher »Sinn« seinen Ausdruck findet. Und was die Metaphysik angeht, so muß eine Richtung, die in das Zentrum der Philosophie wieder eine Metaphysik stellen will, notwendigerweise ihre Ergänzung in einer Geschichte der Philosophie finden, die auch für die Vergangenheit diese zentrale Stellung der Metaphysik behauptet. Anderseits tritt hier nun bedenklich die Diskrepanz zutage zwischen der Phänomenologie und phänomenologisch unterbauten Metaphysik, die strenge Wissenschaft sein will, und einer historischen Betrachtung, die die Geschichte der Philosophie in eine Reihe subjektiv bedingter (auch ein »authochtones Urerlebnis« bleibt doch immer ein Erlebnis) Weltbilder auflöst. Wie mir scheint, wird diese Antinomie mehr verdeckt als gelöst. Man sucht etwa letzte Grundeinstellungen — Grundschauungen — der Welt, kommt so zu wenigen Grundtypen möglicher Weltanschauung, zwischen denen sich schließlich der Leser entscheiden muß und der Historiker für sich entschieden hat, vielleicht mit dem Ausblick auf einen allseitigen Weltaspekt, zu dem sich jene Weltanschauungen wie perspektivische Bilder desselben Gegenstandes verhalten. Man denke an die Art wie Rothacker sich der 3 Diltheyschen Weltanschauungstypen (objektiver Idealismus, Idealismus der Freiheit, Naturalismus) bedient oder an die Art, wie bei Nikolai Hartmann und Scheler die bisherigen Wertsysteme in der großen Synthese des einen objektiven Wertsystems aufgehen. Auf der andern Seite ist es m. M. n. unverkennbar, daß die Phänomenologie selbst durch die Anwendung ihrer Methode auf die Geschichte,

d. h. durch die Aufgabe, sich in verschiedenartigste Weltanschauungen hineinzufinden, jeder ihr relatives Recht werden zu lassen ohne die Möglichkeit eines Kriteriums, wahre und falsche Schau, echte und Scheinevidenz zu unterscheiden, einen Schritt zu dem von ihr so scharf bekämpften Psychologismus und Relativismus hin geführt wird. Und das zwar um so stärker, je größer die Zahl der möglichen »Weltanschauungstypen« wird.

Damit komme ich zu Schmalenbach. Die typisierende Betrachtung Diltheys läßt uns wenige Grundeinstellungen zur Welt erkennen, sie entwickelt ein System der möglichen Weltanschauungen. Das historische Individuum aber, das Kantische, Fichtesche, Schopenhauerische System wird zum Exemplar der Gattung, zum Beispiel des Typus. Schmalenbach ordnet nicht das Leibnizische System einem allgemeinen Begriff oder Typus unter, der auch in andern Verkörperungen sich darstellte, sondern er sucht »die philosophische Gestalt«, die, individuell und einzig und doch als gedanklich faßbares Wesen, in dem Philosophen Leibniz erscheint. Diese »philosophische Gestalt« ist weder mit den literarischen Zeugnissen, in oder aus denen sie sichtbar wird, noch mit der biographischen Persönlichkeit, die ihr »menschlicher Mund und Künder« ist, identisch, sondern sie ist die »urtümliche Einheit«, auf die wir Person und Werk zu beziehen haben, indem wir die Person als diese »Objekt gewordene« Gestalt und das Werk als ihren konkreten Ausdruck begreifen. Man wird bei diesen, ja nun freilich selbst metaphysisch schillernden Wendungen ein wenig an ein Werk wie Gundolfs »Goethe« denken müssen. Wie Gundolf gewissermaßen die »Idee« Goethe sucht, sie aus dem Goetheschen Werk herauskonstruiert und dann zum Maßstab der empirischen Wirklichkeit Goethe macht, ungefähr so verfährt Schmalenbach hier mit Leibniz. (In Parenthese sei die Bemerkung erlaubt: Der in und mit der Phänomenologie modern gewordene Platonismus tritt hier in dem implizierten Gedanken zutage, daß diese Idee Leibniz das eigentlich Wirkliche ist, die empirische Person ihre Wirklichkeit nur durch die »Teilhabe« an jener gewinnt. Wenn in Bertrams »Nietzsche« aus der »Idee« die »Legende« wird, das perspektivisch gesehene Bild, das durch Ort und Zeit des Betrachtens ebenso bestimmt ist wie durch den Gegenstand, so ist hier der — unvermeidliche — Schritt zum Subjektivismus und Relativismus, der oben angedeutet wurde, ganz besonders deutlich.)

Die Gefahr nun, die bei dieser dem Historiker gestellten Aufgabe droht, liegt auf der Hand. Der wirkliche Mensch mit der Mannigfaltigkeit seiner Gedanken und Erlebnisse, mit der Fülle der Einflüsse, die er erfährt, mit der Vielseitigkeit und dem Reichtum seiner Arbeit wird auf die Einheit

und Einfachheit einer »Idee« zurückbezogen, die tatsächliche Begründung, die der Denker seinen Lehren gibt, mit einer Handbewegung beiseitegeschoben zugunsten eines »autochthonen Urerlebnisses«, eines »intelligiblen Charakters« möchte man sagen. Ich bezweifle nun nicht, daß es Denker gibt, auf die ein solches Verfahren mit einem gewissen Recht angewandt werden kann. Schopenhauers pessimistische Willensmetaphysik, die Weltanschauung der älteren Stoa wären als Beispiele zu nennen. Aber es ist eine durch nichts gerechtfertigte Schematisierung, dasselbe bei allen bedeutenden Denkern vorauszusetzen und es ist ein Spiel mit Worten, hinter dem sich einseitige Wertungen verbergen, wenn ein »schöpferischer Philosoph« nur der genannt wird, der seinen systematischen Gedankenbau auf der Basis »schöpferisch-neuer Schau« der Welt aufführt: Die Gewaltsamkeit, zu der ein solches Verfahren führt und verführt, tritt für mich ganz besonders deutlich zutage, wenn nun Schmalenbach in dem Bestreben, seinem Helden Leibniz diese schöpferische Originalität zu wahren, ihn in einen übersteigerten Gegensatz zu allen andern antiken und modernen Philosophen bringt, als die »einzige Ausnahme« unter den großen Metaphysikern, »wie im gesamten Verein aller philosophischen Weltschichten überhaupt«. Diese Ausnahme soll Leibniz durch den »Pluralismus« seiner Monadenlehre, die Auflösung der Welt in eine Summe in prästabilierter Harmonie stehender in sich geschlossener »Einheiten« und den Gegensatz dieses Pluralismus zu dem »pantheistischen Monismus« aller übrigen Philosophen darstellen. (Nebenbei bemerkt: ist dieser pantheistische Monismus, in dem sich Heraklit und Parmenides, Plato und Descartes, Aristoteles und Spinoza treffen sollen, wirklich mehr als ein leeres Wort oder mindestens eine sehr inhaltlose Sache? Jedenfalls würden sich die Mitglieder dieses neuen Monistenbundes wohl über ihre Zusammenstellung ebenso wundern, wie über die Statuten, die nur den armen Leibniz von ihrer Gemeinschaft ausschließen. Heimsoeth führt in seinem — interessanten und lehrreichen — Buch »Die sechs Themen der abendländischen Metaphysik« aus, daß die antike Philosophie im Grunde nirgends über einen Dualismus [Gott, Idee, Form, Aktivität auf der einen, Materie auf der andern Seite] hinauskommt, er sieht im pantheistischen Monismus seit der mittelalterlichen Mystik das Spezifische der Metaphysik der Neuzeit. Man sieht, man kann die Dinge in verschiedener Weise »erschauen«.)

Nun ist der »Pluralismus« Leibnizens nach Schmalenbach kein Letztes, er erwächst vielmehr aus zwei Wurzeln, deren eine als »Arithmetismus« gekennzeichnet wird, während die andere die kalvinistisch gerichtete protestantische Religiosität des Philosophen

sein soll. Der »Arithmetismus« bedeutet nicht etwa, daß Leibniz in der Zahl ein wichtiges oder das wichtigste Hilfsmittel der Erkenntnis gesehen hätte, sondern er bedeutet eine Art angeborenen Pythagoreismus: »Arithmetismus heißt die Anerkennung des arithmetischen Systems als eines solchen, das metaphysische Würde hat: Leibniz ist durch den Anblick des wunderbaren Gefüges der (positiven ganzen) Zahlen so fasziniert, daß er hierin das Zentrum des metaphysischen Seins zu sehen vermeint, das » . . . die Grundstruktur der Welt, wie sie an sich ist, zeigt«. Daß Leibniz primär die Welt als Summe von »Einsheiten«, nicht als »Einheit« »erlebt«, ist der Grund dafür, daß sein Gedankensystem sie pluralistisch gestaltet. Daß die »Einsheiten«, die Monaden, dann freilich seelenartige Wesen sind, die Welt in ein organisches Reich von Seelen sich auflöst, dessen organische Einheit — das Zusammenstimmen, die Harmonie seiner Glieder — auf seiner einheitlichen göttlichen Spitze, seinem Schöpfer, Erhalter und Regierer beruht — das hat seinen Grund in jener spezifisch religiösen Wurzel von Leibnizens »philosophischer Gestalt«. Hinter der fensterlos in sich abgeschlossenen Monade verbirgt sich das urchristliche, dann im Protestantismus sich erneuernde Empfinden der Einsamkeit der Seele, in dem Entwickelungsgesetz der einzelnen Monade, mit dem sie geschaffen wurde und nach dem sie ihre Schicksale aus sich heraus gebiert, steckt die kalvinistische Prädestination, das Reich, zu dem sich die isolierten Seelen unter göttlicher Führung zusammenschließen, ist die civitas dei Augustins in der Form, in der Calvin sie seiner Lehre eingliederte.

Ist Leibniz wirklich ein Metaphysiker von origineller Weltschau und zugleich ein Mensch von persönlich lebendiger Religiosität? Auch Schmalenbach kann nicht umhin, die Gelehrtennatur des Philosophen zu betonen. Wenn aber Leibniz in hohem Maß, vielleicht in erster Linie Gelehrter war, so bedeutet das, daß sein Verhältnis zur Welt eben nicht das einer »unmittelbaren Schau« war, sondern durch die Wissenschaft und ihre Theorienbildung hindurchging. Diese Theorien und die ganze Problematik der Wissenschaft beherrscht er mit jener Universalität des Wissens, in der ihm nur Aristoteles vergleichbar ist (der übrigens gleich ihm jedem Gegenstand, den er angreift, erst eine Sammlung der Ansichten der bisherigen Philosophen voraufschickt) und mit jener ausgebildeten Kombinatorik des Denkens, die ihn überall den höheren Gesichtspunkt suchen und finden läßt, von dem aus die einander entgegengesetzten Theorien sich vereinigen lassen. Das Eigentümliche des Leibnizschen Denkens ist gerade die Fülle seiner Ausgangspunkte — es heißt darum immer dies Eigentümliche verfehlen,

wenn man »den« Kern seiner Philosophie in der Mathematik, der Logik, der Metaphysik, der Dynamik, der Theologie erblickt — und anderseits, daß er die Fäden von allen diesen Ausgangspunkten von vornherein so laufen läßt, daß sie sich in einem Punkt schneiden müssen (man könnte auch, indem man sein eigenes System mit seiner Denkweise vergleicht, sagen: daß sein Denken von allen diesen Punkten her in »prästabilierter Harmonie« verläuft[1]). Er denkt wie der Schachspieler, der beim Zug der einen Figur die Fülle der möglichen Züge und Gegenzüge aller möglichen Figuren (ohne daß dies bewußt zu geschehen braucht) mit berücksichtigt. Und ebenso steht Leibniz den religiösen Dingen nicht als homo religiosus, sondern als T h e o l o g e gegenüber mit dem ganzen gelehrten Rüstzeug und dem kombinatorischen Scharfsinn des Dogmatikers (kein andrer als Oswald Spengler stellt einmal speziell die katholische Dogmatik in bezug auf die wissenschaftliche Durchbildung ihres begrifflichen Apparates neben die theoretische Physik). In alledem liegt zugleich die vermittelnde Tendenz des Leibnizschen Denkens (die eben nicht ein äußerliches Vermitteln, sondern eine höhere Synthese anstrebt) und sein »Universalismus« begründet. Dieser Universalismus ist nicht, wie Schmalenbach einmal hypothetisch andeutet, ein spezifisch »deutsches« Erbteil, er hat nichts zu tun mit dem »faustischen« Drang (nach dem Bilde Fausts pflegt man ja gern die deutsche Seele zu schaffen), das eigene Selbst zum Selbst der Welt zu erweitern, sondern er ist viel eher der Universalismus Bayles und der Enzyklopädisten, d. h. jener Universalismus, der die Zeit gekommen glaubt, das Fazit aller bisherigen Wissenschaft zu ziehen. Nur daß bei Leibniz nicht eine Sammlung des Gewußten und Erkannten im Vordergrund steht, sondern eine endgültige Entscheidung und Schlichtung der immer noch vorhandenen prinzipiellen Streitfragen und Gegensätze.

Indem Leibnizens Denken ausgeht von der Wissenschaft, ihren scheinbar festen Begriffen und ihren ungelösten Streitfragen, ist es (seinem Ausgangspunkt nach) durchaus t r a d i t i o n e l l , nicht durch originelle Schau bestimmt. Eben dies gilt es im einzelnen zu belegen.

Der »Pluralismus« der Leibnizschen Philosophie wird dem »pantheistischen Monismus« aller übrigen Philosophen, insbesondere auch Descartes und der Cartesianer gegenübergestellt. Aber pantheistische Wendungen, d. h. Wendungen, die aus einem Substanzbegriff, der die »Unabhängigkeit« als Merkmal substantieller Existenz betont, die Spinozistische Folgerung ziehen oder zu ziehen scheinen, daß nur Gott Substanz ist, finden

1) Auch D. Mahnke, auf dessen Darstellung ich hier sonst nicht näher eingehen will, faßt Leibniz als »Synthetiker«.

sich bei Leibniz (ich brauche sie nicht aufzuzählen, da Schmalenbach S. 182 dies selbst tut) genau so wie bei Descartes (übrigens spricht sich Leibniz auch im Briefwechsel mit de Volder dahin aus, daß natürlich ein Substanzbegriff aufgestellt werden könne, der Gott allein »Substanzialität« zuzusprechen erlaube [1]) — Schmalenbach meint gerade mit Rücksicht auf diesen Briefwechsel, daß hier, in philosophischer Diskussion, in der sein »Arithmetismus« die Richtung weist, Leibniz den Satz von der einen göttlichen Substanz überhaupt nicht verstehe). Daß nun aber, wie Schmalenbach behauptet, der Pantheismus bei Descartes originär und erschaut sein soll, während er bei Leibniz sekundärer Natur wäre, nämlich aus der religiösen Quelle, aus der Mystik stamme — das scheint mir ein charakteristisches Beispiel für die Zurechtlegungen, zu denen der Historiker gezwungen ist, der selbst mit vorher erschauten Wahrheiten an die historischen Tatsachen und literarischen Belege herantritt.

Unbegreiflich ist es mir ferner, wenn Schmalenbach behauptet, der Begriff Gottes als unendlicher Substanz sei ein Fremdkörper, ja er habe gar keinen eigentlichen Sinn im Leibnizschen System, die Prädikate der »Unermeßlichkeit« (die von aller Räumlichkeit als solcher geschieden wird) und »Ewigkeit« Gottes wären nur der Mystik entnommene »Gleichnisse«, die in »tiefster Antipodie zu Leibniz‘ übriger Raum- und Zeitlehre« ständen und die Auffassung der endlichen Dinge als »Limitationen des Absoluten« sei neuplatonischer, durch Malebranche vermittelter Pantheismus, der eine Leibniz' religiöser Einstellung noch faßbare Einsicht darstelle, aber den eigentlichen Grundlagen seines Systems widerspreche (S. 182, 407 ff.). Im Gegenteil stehen wir gerade hier in dem folgerichtig entwickelten Leibnizschen System, man muß sich nur klar machen, was der Philosoph unter der unendlichen Substanz versteht. Insofern jede Monade die ganze Welt spiegelt, beherrscht im Grunde jede einen (und zwar denselben) »unendlichen« Inhalt. Aber dieser unendliche Inhalt ist nicht in allen seinen Teilen klar und deutlich, sondern er enthält bestenfalls einen mehr oder minder klaren und deutlichen Teil, der gleichsam von einem Rand wachsend undeutlicher Teile umgeben ist. Oder vielmehr von einem zwiefachen Rand dieser Art: was mit jenem relativ klaren und deutlichen Element als Grund und Folge zusammenhängt, umgibt als erinnerte Vergangenheit und erwartete Zukunft, was als koexistent mit ihm verknüpft ist, als räumliche Nähe und Ferne jenen Mittelpunkt oder jenen »Gesichtspunkt«, von dem aus die »endliche« und eben damit an eine raum-zeitliche Vorstellungswelt gebundene Monade die Welt vorstellt. Nicht Raum und Zeit existieren und an bestimmten Punkten

1) Gerh. Phil. II S. 232.

von Raum und Zeit die deshalb an perspektivisch eingeschränkte Weltbilder, die nach zeitlicher und räumlicher Ferne undeutlich verschwimmen, gebundenen Monaden, sondern das gleiche unendliche und in allen Teilen deutliche, deshalb auch in seiner logischen Struktur durchschaubare Weltbild an eingeschränkte, endliche Geister verteilt ergibt jene Zentrierung dieser verendlichten Weltbilder, die an die Stelle des logischen den raum-zeitlichen Zusammenhang treten läßt. Denn Raum und Zeit sind eben charakterisiert durch das relativ klare hic et nunc und die kontinuierlich verschwimmende Ferne der erinnerten Gründe, erwarteten Folgen, wahrgenommenen Koexistenzen. Die »Limitation«, durch die damit die endliche Vorstellungswelt der übrigen Monaden aus der unendlichen Gottes hervorgeht, ist nicht eine äußerliche Grenzziehung (durch die wir aus dem unendlichen Raum einen Einzelkörper herausschneiden), sondern eben jene Zentrierung, durch die aus »Allgegenwart« und »Ewigkeit« die auf ein hic et nunc bezogene, diesen Mittelpunkt als verschwimmender Horizont umgebende Räumlichkeit oder von ihm aus als verfließende Vergangenheit und Zukunft umgebende Zeitlichkeit wird. Dabei bedeuten Ubiquität und Ewigkeit eben keine räumlichen und zeitlichen Prädikate, sondern jene allseitige Klarheit und Deutlichkeit, die die rein logischen Beziehungen von Grund, Folge und Koexistenz an die Stelle ihrer raum-zeitlichen Versinnlichung treten läßt. Man sieht danach: diese Leibnizsche »Limitation« macht nicht Gott zum Ganzen, die andern Monaden zu Teilen und gar zu räumlichen Teilen (vgl. Schmalenbach S. 183 oben). Sie hat auch nichts mit Malebranches Platonismus zu tun, nach dem der unendliche Raum, wie alles akzidentell unendliche, an der Unendlichkeit an sich, also an Gott »teilhaben« muß. Sondern sie ist die eigenste, auf dem Boden der Monadenlehre und der Leibnizschen Erkenntnistheorie erwachsene Theorie, die die Leibnizsche Metaphysik recht eigentlich krönt. Raum und Zeit »an sich«, d. h. abgesehen von der in den endlichen Monaden erlebten raumzeitlichen Anordnung der Phänomene, die die Wissenschaft durch die logische Ordnung ihrer Begriffe zu ersetzen strebt, sind fiktive Gebilde, die wir einführen, um die Vorstellungswelten der einzelnen Monaden auf einander beziehen zu können.

Es gibt nicht »den« Raum als Inbegriff identischer Raumpunkte; es gibt nicht streng genommen »denselben« Punkt A, an dem sich erst der Gegenstand X und dann der Gegenstand Y befinden kann, sondern es gibt nur die gleichen Lagebeziehungen, in denen erst X, dann Y zu andern Gegenständen steht. »Derselbe« Raumpunkt ist eine gedankliche Konstruktion, eine graphische Darstellung, vergleichbar

dem Zweig eines Stammbaumes, durch den wir die Verwandtschaftsbeziehungen der Glieder eines Geschlechtes zur symbolischen Darstellung bringen (der Vergleich stammt aus dem Briefwechsel mit Clarke).

Leibniz soll Pluralist, Descartes im Gegensatz zu ihm pantheistischer Monist sein. Aber Descartes' Philosophie ist mit ihrer schroffen Scheidung von res cogitans und res extensa zunächst Dualismus und insofern die seelische Welt keine Einheit ist, sondern in die Summe der einzelnen Seelensubstanzen zerfällt, die nur durch ihre Körper miteinander in Verbindung treten können, selbst Pluralismus. Denn es kann keine Frage sein, daß nicht erst für Leibniz kraft seines Kalvinismus, wie Schmalenbach meint, sondern schon für Descartes jede res cogitans ein in sich abgeschlossenes »Ich« ist, ja daß hinter der Auffassung der »cogitatio« als Attribut einer »r e s cogitans« eben schon die Beziehung des »Denkens« auf ein denkendes »Ich« steckt. Erst bei Spinoza wird jene Wesensbeziehung zwischen cogitatio und substantiellem Ich durch den Parallelismus von cogitatio und extensio aufgelöst und das Selbstbewußtsein zu einer durch die Beziehung der Vorstellungen »derselben« Seele auf einen bestimmten Teil der Körperwelt vermittelten sekundären Erscheinung; und auf der andern Seite macht Malebranche durch die merkwürdige Stellung, die er der Gotteserkenntnis gibt, unser Denken in gewisser Weise zu einem Teil des göttlichen Denkens. Im übrigen stimmen alle Philosophen von Descartes bis Leibniz, ob sie sich nun ausdrücklich zum Pantheismus oder zu einem persönlichen Gott bekennen, oder ob sie mehr oder minder an den Pantheismus streifende Wendungen gebrauchen, darin überein, daß Gott notgedrungen in Anspruch genommen werden muß, um die zunächst in überscharfer Trennung gegeneinander abgesetzten Substanzen oder Attribute wieder miteinander in Verbindung zu bringen, den gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Modi verständlich zu machen. Sei es, indem er wie bei Descartes die »unio« von Seele und Körper schafft, oder wie im Occasionalismus als vera causa den Occasionalzusammenhang von Wille und Bewegung, Sinnesreiz und Wahrnehmung bewirkt, oder wie in Spinozas Lehre in der Selbigkeit der Substanz die Attribute der Ausdehnung und des Bewußtseins innerlich miteinander verknüpft oder endlich wie bei Leibniz die Monaden in prästabilierter Harmonie zueinander schafft. Und diese Gemeinsamkeit, die Gott zum Urheber, zur Ursache, zum Garanten, schließlich zur Verkörperung des gesetzmäßigen Zusammenhangs in der Welt macht, scheint mir viel bedeutsamer und aufschlußreicher, als die vage Gemeinsamkeit eines Aristotelischen, Spinozistischen und Hegelschen Pantheismus etwa, die nicht viel mehr als in Wort ist.

Jene überscharfe Trennung der Substanzen oder Attribute aber, die gleichbedeutend mit der Zerlegung der Welt in eine Summe (seien es wie bei Spinoza auch nur 2) von »Einsheiten« ist, die nachträglich durch einen Deus (ex machina) wieder in Verbindung gebracht werden müssen, ist der »Arithmetismus«, den Schmalenbach mit Recht bei Leibniz findet, der aber in Wahrheit allen Philosophen von Descartes bis Leibniz, Locke, Hume gemeinsam ist. Denn dieser Arithmetismus hat nichts zu tun mit einer faszinierenden Wirkung der Zahlenreihe, er ist vielmehr zuvörderst der Ausdruck des gemeinsamen Erkenntnisideals der »Klarheit und Deutlichkeit«. (Womit ich nicht behauptet haben will, daß nicht in der Anwendung dieser Denkweise auf die menschliche Gesellschaft, die bei allen soziologischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts zu jenem Individualismus führt, der abstrakt gleichartige isolierte Individuen in gesetzmäßig geordnete Rechtsbeziehungen treten läßt, noch andere Motive zur Geltung kommen. In der Charakteristik dieses Individualismus im Gegensatz zu dem der Romantik bei Schmalenbach findet sich übrigens vieles gut und fein Analysierte.)

Daß die »geometrische« Methode Descartes eigentlich die Methode der analytischen Geometrie ist, also zu einer »arithmetischen« Methode in keinem Gegensatz steht, spricht auch Schmalenbach gelegentlich aus. Er behauptet dann freilich, für Descartes sei das Hauptstück der Mathematik die Geometrie geblieben, und die Arithmetik nur der »genaueste Weg«, die Raumphänomene rechnerisch zu bezwingen — für Leibniz dagegen sei das »durch die Stellung der Eins substanzialisierte Zahlensystem in sich selber beruhender Selbstwert« (S. 105). Dagegen ist nun zu sagen, daß wie aus dem »Discours« (und schon aus den »Regulae«) ganz deutlich hervorgeht, die Zahlen für Descartes nicht nur und nicht primär ein ideales Erkenntnismittel, sondern ein idealer Erkenntnisgegenstand sind und zwar deshalb, weil jede Zahl in ihre letzten einfachen Elemente zerlegbar und aus ihnen durch Zusammenfügung aufzubauen ist, woraus sich die vorbildliche Klarheit und Deutlichkeit ihrer Erkenntnis, die vollständige Beweisbarkeit oder Ableitbarkeit ihrer Eigenschaften aus den evident erfaßbaren Eigenschaften der Elementargebilde ergibt. Allerdings ist für Descartes das Zahlenreich kein Reich von an sich existierenden Substanzen, sondern eine Schöpfung des Verstandes — aber das ist es für Leibniz genau so, der ja gerade immer wieder, wenn er die imaginäre, die nicht substanziell-reale Natur des Raumes betont, ihn mit der Zahlenreihe vergleicht und auf eine Stufe stellt. Das Problem ist nun für Descartes gerade dies, die Klarheit und Deutlichkeit der arithmetischen, d. h. der Erkenntnis der Zahlen, die

wir synthetisch aus letzten wirklich elementaren Einheiten — Einsheiten — erzeugen, auf die wirklichen Gegenstände zu übertragen, die uns gegeben sind und bei denen deshalb die analytische Methode, durch die wir zu den einfachen Elementen vordringen, der synthetischen vorhergehen muß. Die Ueberlegung des »cogito ergo sum« ist diese analytische Methode, sie zeigt, daß, was wir auch aus der Wirklichkeit streichen (»einklammern« in Husserls Ausdruck), wir immer das Bewußtsein als elementares existierendes Gebilde übrig behalten und daß wir Bewußtsein denken können ohne Ausdehnung und andererseits Ausdehnung ohne Bewußtsein verworren mitdenken zu müssen, daß wir also die Wirklichkeit aus res cogitans und res extensa additiv zusammensetzen können. (Der Zweifel Descartes und das Einklammern ist, könnte man sagen, ein Subtrahieren, die Arithmetik erzeugt die Zahlen durch Addition von Einsheiten, die Analyse der Wirklichkeit ist die Subtraktion, die hier der Addition vorhergehen muß.)

Damit aber fällt der Gegensatz zwischen dem arithmetisch bedingten Pluralismus Leibnizens, dem die Welt eine Summe von »Einsheiten« sei und dem Monismus Descartes, wie ihn Schmalenbach konstruiert. Die res extensa Descartes' ist nicht eine »altmetaphysische Einheit« oder »All-einheit«, sondern sie ist selbst Einheit im Singular, Einsheit, welchen Einsheitcharakter ihr nun Leibniz allerdings im Hinblick auf ihre Teilbarkeit, ja unendliche Teilbarkeit (die es verbietet, den Körper als Summe von Einsheiten zu befassen) bestreitet. Leibniz verweist darauf, daß der erfüllte Raum aus den einzelnen Körpern als (selbst wieder teilbaren) Teilen bestehe, die Cartesianer behaupten, daß die einzelnen Körper nicht Teile, sondern Modi des Raumes seien, die sich zum Raum bzw. zur Ausdehnung verhalten wie der einzelne Akt des Vorstellens, Denkens, Wollens zum Bewußtsein bzw. zur res cogitans, zum bewußten Ich. Am schärfsten ist der letztere Gedanke bei Geulincx zum Ausdruck gekommen, der betont, daß ebensowenig wie die Linie aus Punkten, die Fläche aus Linien, auch der Raum oder »die« Ausdehnung, die eine res extensa, aus »Körpern« als »Teilen« zusammengesetzt sei; erst die die Raumsubstanz »affizierende« Bewegung (selbst ein »Modus« der Ausdehnung) läßt die Einzelkörper entstehen, wie die Grenzsetzung aus der Linie den Punkt. Ganz denselben Standpunkt vertritt aber auch de Volder in seinem Briefwechsel mit Leibniz (der Raum oder die res extensa ist »una substantia infinitis diversis modis affecta« — eine Behauptung, die mit einer »All-Einsheitsmetaphysik« um so weniger zu tun hat, als de Volder sie dem Spinozismus sogar bewußt entgegensetzt).

Daß die Welt eine Mannigfaltigkeit ist, daß jede Mannigfaltigkeit eine

Summe von Einsheiten sein muß, daß jede Summe nur wirklich ist, sofern die Summanden wirklich sind, in alledem sind de Volder und Leibniz einig, nur behauptet der Erstere, daß die Welt aus den individuellen Seelen und der einen res extensa als Summanden besteht, während Leibniz die res extensa für eine Summe ohne letzte Summanden oder für eine Summe erklärt, bei der der Versuch, zu den Einsheiten vorzudringen, vielmehr zu ihrer Aufhebung führt. Die eine res extensa verhält sich nach de Volder zu den verschiedenen Körpern, die sich durch die ihr innewohnende Bewegung in ihr gestalten können — oder die Elfenbeinmasse verhält sich zu den verschiedenen Formen, die der Bildhauer ihr gibt und zu den Figuren, in die er sie schließlich zerscheidet — wie dasselbe Ich zu der wechselnden Zuständlichkeit seines wahrnehmenden, denkenden, fühlenden Bewußtseins; es handelt sich jedesmal um dieselbe eine Substanz in verschiedener Modalität. Leibniz stellt dem de Volderschen Beispiel seine Behauptung gegenüber, die Figuren, die aus der Elfenbeinmasse geschnitten werden, seien actu existierende Teile derselben; das Meer bestehe actualiter aus den Tropfen, auch ehe sie sich aus seiner Gesamtmasse lösen.

Ein wenig anders liegt der Gegensatz im Briefwechsel mit Arnauld, da Arnauld den Begriff der relativen Einheit einführt und auf die Substanzen anwendet. Ihm ist die res extensa im Gegensatz zur seelischen Substanz eine Substanz von nur geringerer Einheitlichkeit. Um so weiter aber ist gerade er davon entfernt, im monistisch-pantheistischen Sinn die unendliche Raummaterie zum Symbol einer göttlichen Alleinheit zu machen: die Seele, das Ich, nicht der Raum, ist ihm das Abbild Gottes, der Einheit der göttlichen Persönlichkeit. Es sei hier auch erinnert an den fast leidenschaftlichen Kampf Arnaulds gegen den Pantheismus und Platonismus Malebranches.

Noch ein Unterschied zwischen Descartes und Leibniz ist hervorzuheben. Für Descartes sind cogitatio und extensio ideae innatae und damit einfache klare und deutliche Begriffe, die einer weiteren Definition nicht fähig und bedürftig sind, Leibniz dagegen sucht seinem ganzen Wissenschaftsideal, der Idee der »Kombinatorik« gemäß, nach einer Definition, die das Wesen des Bewußtseins und der Ausdehnung von den letzten Form- und Grundbegriffen her ausdrückt. Dabei wird ihm eben das unterscheidendes Wesensmerkmal, daß wir im Bewußtsein eine Einheit mit einer Mannigfaltigkeit innerer Zustände, in der Ausdehnung eine Einheit mit einer Mannigfaltigkeit äußerer Teile vor uns haben. Mit der Mannigfaltigkeit innerer Zustände oder Modi ist die strenge, unauflösbare Einheit, das »Einssein« des Trägers der

Modi vereinbar: innere Zustände inhärieren einer Substanz; ein Ganzes aus äußeren Teilen dagegen hat immer nur die Realität der Teile, der Begriff einer res extensa, einer Substanz, deren Wesen im Außereinander von Teilen besteht, ist daher ein Widerspruch in sich. Nachdem so in schlüssiger Form aus dem Begriff der Ausdehnung die Unmöglichkeit einer res extensa erwiesen ist, bleibt von den beiden Descartesschen Substanzen nur die res cogitans in dem erweiterten Sinne der substanziellen Einheit mit einer Mannigfaltigkeit innerer Zustände nach dem Muster des Ich und seiner Vorstellungsfolge übrig. So heftig auch Schmalenbach diese Behauptung bekämpft, scheint es mir unbestreitbar, daß der Leibnizsche Spiritualismus nicht in einer religiös-protestantisch-kalvinistischen Seeleneinsamkeit des Philosophen, sondern einfach in jener Fortbildung des Cartesianismus seinen Grund hat. Man beachte, wie die Descartessche ausschließende Gegenüberstellung von cogitatio und extensio bei Leibniz noch eine schärfere logische Fassung durch jene formalen Definitionen und die Gegenüberstellung der »Einheit mit inneren Zuständen« und der »Einheit mit äußeren Teilen« erfährt.

Durch den Wegfall der substanziellen Körperwelt werden die Wahrnehmungs- und Vorstellungswelten in den einzelnen Monaden zu Inbegriffen innerer Zustände derselben. Aber diese inneren Zustände sind »Vorstellungen«, »Repräsentationen« durch die funktionelle Beziehung, die ihnen eignet, durch das »Entsprechen« und »Ausdruck-sein«, durch ihr »Abbilden«, ihr »Spiegeln«. Wie auch Schmalenbachs Darstellung mit Recht hervorhebt, wird der repräsentative, der intentionale, der Erkenntnischarakter der Vorstellungen zu einem rein tatsächlichen »Entsprechen« bei Leibniz und das »Abbilden« durchaus im Sinn des mathematischen Abbildens genommen. Die Vorstellungswelten der einzelnen Monaden wie die aufeinanderfolgenden in derselben Monade lassen sich mathematisch aufeinander abbilden, sie gehen eine aus der anderen durch die Wahl eines neuen Zentrums, eines neuen »Gesichtspunkts« hervor; »der« Raum oder »die« res extensa ist nur der gedachte Inbegriff der möglichen Gesichtspunkte in ihrer mathematisch bestimmbaren Beziehung zueinander. Man kann daher mit einem gewissen Recht sagen, daß erst dadurch, daß alle inneren Zustände der Monaden in dieser Weise einander entsprechen oder sich gedanklich zur Einheit einer phänomenalen Welt zusammenfügen lassen, daß sie also erst durch die prästabilierte Harmonie zu »Vorstellungen« werden.

Indem jede Vorstellung vermöge der prästabilierten Harmonie in das Ganze der einen phänomenalen Körperwelt sich einfügen läßt, wird sie zugleich zu einem Glied des m e c h a n i s c h berechenbaren Zusammen-

hangs. Indem sie gleichzeitig aber der Entwicklung der Seele entstammt, deren Vorstellung sie ist, gliedert sie sich in den teleologischen Zusammenhang, in dem die Vorstellungen einer Seele stehen. Die Psychologie Leibnizens ist teleologisch, wie diejenige Descartes es ist: das Streben, der Wille, genauer die »Wahl des Besten« bestimmt und lenkt unser Vorstellen. »La volition est l'effort ou la tendance d'aller vers ce qu'on trouve bon« — die in solcher Wendung liegende Mischung von »Voluntarismus« und »Intellektualismus« ist nicht der Ausdruck des Kampfes zwischen einer »arithmetistisch« bedingten Vorstellungsmechanik und einer religiös gegründeten Auffassung des Menschen als eines durch sein Wollen charakterisierten Wesens in der Leibnizschen Psychologie, sondern sie bedeutet die der Psychologie der Zeit überhaupt eigne rationalistische Gleichsetzung des Wollens mit seiner bewußten und begründeten Motivation, zu der sich dann die intellektualistisch-ästhetisierende Auffassung des Gefühlslebens gesellt: alle Lust ist Lust an der Proportion, der Harmonie, der »Vollkommenheit«. Allerdings ist nur in einer Welt, in der alle Vorstellungen sich in restlos klare und deutliche Begriffe verwandelt haben, die »Wahl des Besten« und damit der Charakter dieser Welt als bester aller möglichen der zureichende Grund ihrer Existenz, ihr ins Dasein treten (das natürlich kein Entstehen in der Zeit sein kann) ein reiner Akt (göttlichen) Wollens, eine Schöpfung. In den zeitlich geordneten, »limitierten« Vorstellungswelten der endlichen Monaden dagegen verbindet sich Handeln und Erleiden, Denken und Wahrnehmen, einsichtiges Werten auf Grund begrifflicher Erkenntnis und Getriebenwerden zu einem verworren vorgestellten Ziel (in dem z. B. deutlich erkannte zukünftige Lust die nur unklar gesehenen späteren Unlustfolgen überwiegt), daher auch Realisierung des Gewollten und unausweichliche zeitliche Entfaltung der in ihm mitgesetzten, aber undeutlich mitvorgestellten Folgen des Gewollten, m. a. W. es tritt hier das fehlbare Streben nach dem Besten an die Stelle der fehlfreien Verwirklichung desselben.

Wir stehen bei der für Leibniz so außerordentlich zentralen Aufgabe, teleologische und mechanische Erklärung, Aristoteles und Descartes, zu vereinigen. Jede Vorstellung ordnet sich einmal in einem teleologisch bestimmten, d. h. durch einen zielstrebigen Willen beherrschten individuellen seelischen Lebensablauf ein; damit zugleich aber hängt sie mit allen übrigen Vorstellungen nach mathematisch-mechanischen Gesetzen zusammen (wie die perspektivisch von verschiedenen Standpunkten aus gesehenen Bilder »desselben« Gegenstandes), drittens ist das Ganze dieser phänomenalen, in mathematischen Formeln beschriebenen Raumzeitwelt, wie jener Inbegriff vorstellender und wollender Monaden in seiner

Vollständigkeit eine vollendete »Einheit in der Mannigfaltigkeit«, also von höchster Schönheit und Vollkommenheit. Die Ersetzung der geometrischen durch die dynamische Mechanik führt zur Verankerung der Physik in höchsten Grundgesetzen, die nicht mehr geometrisch, sondern teleologisch begründet werden; die Einbeziehung der Biologie läßt die unzerstörbare Einheit der Monade in unzerstörbaren, nur der In- und Evolution unterliegenden organischen Einheiten in der Erscheinungswelt sich widerspiegeln. (Des Näheren sei hier auf die ausführliche Darstellung in meiner »Geschichte der neueren Erkenntnistheorie« S. 236 ff. verwiesen.) Endlich führt der Lebensablauf der z. T. mit klaren und deutlichen Vorstellungen begabten Monaden, der vernünftigen Seelen, von selbst zu Lohn und Strafe, zu den schmerzlichen Folgen verworrener und den erfreulichen klarer und deutlicher Werteinsicht bzw. entsprechenden Handelns. Hier — aber auch nur hier — handelt es sich für Leibniz um eine Kombination wissenschaftlicher und religiös-christlicher Motive. Dagegen scheint es mir eine durchaus unbegründete Konstruktion zu sein, wenn Schmalenbach den Versuch, aristotelische Scholastik (d. h. die Lehre von den teleologisch wirksamen substanzialen Formen) und mechanistische Physik in höherer Synthese zu vereinigen, überhaupt und ausschließlich als den Versuch deutet, zwischen »arithmetistischer« Physik und kalvinistischer Religiosität eine Brücke zu schlagen. Der Aristotelismus ist für Leibniz ganz gewiß nicht nur »der Repräsentant des Religiösen« (S. 202, vgl. auch S. 196 ff.).

Noch gezwungener erscheint mir die Verbindung der prästabilierten Harmonie mit der kalvinistischen Prädestination. Hat überhaupt die wenn man so will »prädestinierte« Einfügung des Einzelnen in eine Welt, die wir als die beste aller möglichen bewundern, weil der denkende Verstand, die Wissenschaft, sie als denkbar größte Einheit in der Mannigfaltigkeit erkennt, etwas zu tun mit dem Gehorsam, in dem sich der gläubige Calvinist und Puritaner dem theokratischen Regiment unterwirft? Mir scheint der Leibnizschen Philosophie Spinozas amor dei intellectualis und der Gedanke, daß der höchste Gottesdienst die Betrachtung der kristallklaren Zusammenhänge ist, in die Mathematik und Logik einmünden, näher zu stehen, als die freudlos-rastlose Arbeit, in der der Kalvinist »mit seinem Pfunde wuchert«.

Hinter dieser Theorie Schmalenbachs steht natürlich als Vorbild Max Webers Nachweis der Bedeutung der kalvinistischen Religiosität für die wirtschaftliche Entwicklung. Es liegt mir fern, Max Webers Leistung in irgend einer Weise mindern oder herabsetzen zu wollen, immerhin wenn Nietzsche sagt, daß Götter nicht nur auf eine, sondern auf viele Weise zu sterben pflegen, so gilt das natürlich auch für das

Geborenwerden der Götter und speziell des Gottes Kapital und in erhöhtem Maß von all den kleineren Göttern, deren Kult und Dogma in den verschiedenen »Weltanschauungen« zutage tritt. Dieser Reichtum der historischen Wirklichkeit scheint mir in der geisteswissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung in ihrer Abneigung gegen die genetische Analyse und ihrer Vorliebe für die Annahme einheitlicher sinngebender Stellungnahmen hinter den literarischen Daten zu kurz zu kommen. Gewiß gibt es Philosophen, deren ganze Lehre der Ausdruck (oder auch das Abreagieren) einer bestimmten Stellung zur Welt ist und bei denen daher die Begriffe und Begründungen, die sie ihren Sätzen geben, relativ gleichgültige Einkleidungen und äußerliche Formen sind, aber gerade bei Leibniz ist das m. M. n. so wenig wie möglich der Fall. Leibniz ist weder eine Persönlichkeit von starker religiöser Schöpferkraft, noch ein Mensch, dessen ganzes Handeln und Denken durch einen religiösen Glauben, in den er hineingeboren, hineinerzogen wäre oder den er als Halt, als Stütze, als Heimat ergriffen hätte, seinen Rückhalt fände. Im Grunde interessiert ihn mehr die theologische Frage, wie mit seiner Fassung des Substanz- und Akzidensbegriffs die Abendmahlslehre sich verbinden läßt, als daß er von der Idee des Reiches Gottes religiös ergriffen wäre. Er nimmt die kalvinistischen Lehren nicht anders auf und verarbeitet sie nicht anders, als die kartesianischen Lehren. In dieser Stellung zur Theologie erscheint uns Spinoza trotz des viel engeren und schematischeren Denkens als der weit modernere Geist, aber Leibniz spiegelt und vereinigt in höherem Grade alle Denkmotive und -richtungen seiner Zeit.

Notizen.

Georg Kerschensteiner: Theorie der Bildung. Leipzig, Berlin. B. G. Teubner, 1926.

Kerschensteiner erzählt (als Beispiel der Interessen-Entwicklung), daß sein Leben anfangs von praktisch-pädagogischen Zwecken beherrscht war, daß ihm das Schicksal dann ein reiches Arbeitsfeld für diese Neigungen gewährte. »Meine schulorganisatorischen Zwecke ließen mich über die Mittel ihrer Verwirklichung nachdenken und mehr und mehr in das Wesen dieser Mittel eindringen. Da war es unerläßlich, auch den Boden der theoretischen Untersuchungen zu betreten und Schritt für Schritt in eine Wissenschaft einzudringen, der ich in meiner Jugend in weitem Bogen aus dem Wege gegangen war, in die Philosophie« (S. 281) [1]. So stützt sich seine Theorie der Bildung auf Philosophie, und zwar auf kritische. Die Idee der Autonomie beherrscht sie; unter den Denkern der letzten Generation hat er wohl zu Windelband die nächste Verwandtschaft. Dabei ist die Philosophie niemals wie ein Ornament den aus der Praxis gewonnenen Einsichten aufgeklebt, vielmehr: die Praxis ist, wie es sich ziemt, an der Theorie zum Selbstbewußtsein gekommen. Die Mittel, zuerst aus der lebendig ergriffenen Aufgabe der Schule heraus gefunden, rechtfertigten und klärten sich am Bewußtsein des Zieles. Kaum gibt es ein nachdrücklicheres Argument gegen die heute zahlreichen Empiristen und Romantiker, die die Begründung der Bildungslehre auf Philosophie ablehnen, als Kerschensteiners Vorgehen — mag es auch nur »argumentum ad hominem« sein.

Kerschensteiners Werk ist durchsichtig gegliedert. Das erste Buch behandelt die Bildung als »Zustand« — und zwar unter drei Gesichtspunkten: axiologisch als größtmögliche Verwirklichung von Wertgehalten im Menschen — größtmöglich in Rücksicht auf seine Individualität; psychologisch oder formal, weniger im Sinne der Funktionsbildung (der K. etwas skeptisch gegenübersteht) als in dem einer Erwerbung »beseelter Gewohnheiten«; teleologisch als Berufsbildung und als Bildung zu staatsbürgerlicher Gesinnung. Das zweite Buch entwickelt das Bildungsverfah-

1) K. hat uns gleichzeitig mit dem oben angezeigten Werke in seiner »Selbstdarstellung« (Die Pädagogik in Selbstdarstellungen I. 1927) ein Dokument der Bildungsgeschichte geschenkt, das wir mit Dankbarkeit und Liebe aufnehmen sollen.

r e n, das den vorher dargestellten Zustand zum Ziele hat — und zwar nach seinen drei Komponenten: dem Bildungsobjekt oder dem Zögling, den Bildungsmitteln oder Kulturgütern, dem Bildungssubjekt, d. h. den erziehenden Gemeinschaften und Erziehern. Aus diesen einzelnen Momenten des Verfahrens werden schließlich die das Verfahren beherrschenden Prinzipien abgeleitet.

Gerade weil das Werk so gut aufgebaut ist, hat es keinen Wert, seinen Gedankengang wiederzugeben — den findet der Leser leicht; und lesen wird das Buch jeder, dem die Sache der Bildung und Erziehung am Herzen liegt. Vielmehr werde das Charakteristische knapp herausgehoben — auf die Gefahr hin, daß das Bild von der Subjektivität des Abbildenden beeinflußt wird. — Unter den drei Ansichten der Erziehung soll die a x i o l o g i s c h e herrschen. Die Existenz unbedingt geltender Werte leitet K. ähnlich wie Windelband aus den Gesetzlichkeiten (man könnte auch sagen: aus der Struktur) des Bewußtseins ab. Der Sinn für diese Werte wird durch die Kulturgüter geweckt. Jeder einzelne soll diese Werte so weit und so tief in sich verwirklichen, wie es ihm möglich ist; jeder soll sie ferner zu einem widerspruchsfreien Ganzen vereinigen. Damit ist nicht ein begrifflich formuliertes System gemeint, sondern eine im Leben, in der Gesamthaltung sich verkörpernde Einheit. Alle echte Bildung ist Selbstbildung; zur Autonomie kann kein fremder Einfluß den Menschen führen. Folglich kann keine Schule dem Zögling »Bildung« geben oder gar »abgeschlossene Bildung« (ein K. mit Recht verhaßtes Pompwort der Programme) — ihr höchstes Ziel ist, das Triebinteresse an der eigenen Wertgestalt zu wecken. Schulen sollen auf den axiologischen Bildungswert der durch sie zu vermittelnden Kulturgüter eingestellt sein, also auf Persönlichkeitsbildung an eigenwertigen Sachgütern, nicht auf die formale Kraftbildung oder gar auf den äußeren Nutzen des Gelernten — dies beides wird ihnen dann von selbst in den Schoß fallen.

Wer von Kerschensteiner nur weiß, daß er der Organisator der Arbeitschule, der Gegner der »Allgemeinbildung«, der Fürsprecher der Fachschulen, des technischen Gymnasiums und der Anknüpfung aller Bildung an den Beruf ist, wird sich vielleicht über diese Herrschaft eines Zieles wundern, das wir gewohnt sind, »humanistisch« zu nennen. Aber von jeher beruft er sich mit Vorliebe auf die »Wanderjahre« — und das heißt: er sieht die Berufsbildung als Weg zur Menschheitsbildung, nicht als Ziel an. Man muß hinzufügen, daß er »Beruf« in einem zugleich tiefen und weiten Sinne versteht: nicht nur im Sinne innerer Berufung, sondern zugleich so, daß sogar die verschiedenen Neigungen und Triebe der Altersstufen eingeschlossen werden. Bildungsideal ist höchstes erreichbares geistiges Sein und höchste individuell mögliche Leistungsfähigkeit im Dienste dieses Seins, Bildungszweck aber — und nur Zwecke, nicht Ideale kann man direkt erstreben — ist Ausbildung für einen bestimmten Arbeitskreis und zum Sozialdienste in der Gemeinschaft. Ideal und Zweck werden durch das Lebensalter besondert; jedes Alter hat ein besonderes inneres Vorbild

und hat besondere Triebe, die sich an besonderen Aufgaben erfüllen. An diesen Zwecken allein kann sich das Ideal jeder Stufe entfalten (vgl. besonders S. 185). Den letzten Satz begründet Kerschensteiner durch seine Lehre von den Interessen und ihrer Entwicklung. Er folgt Herbart in der Betonung des Interesses — gerade deshalb tritt der Gegensatz zwischen beiden scharf hervor. Herbart erstrebt »gleichschwebendes Interesse«, Kerschensteiner geht von einem triebhaft einseitigen, triebhaft starken Interesse aus, um auf dem Wege der Interessenverflechtung den Umkreis des Anteils stetig in dem jedem einzelnen auf seiner Alters- und Bildungsstufe entsprechenden Maße zu erweitern. Er geht davon aus, daß alles bewußte Interesse aus der Bewertung einer Sache oder Tätigkeit als Mittel für seinen selbsterwählten Zweck entspringt und daß erst durch die bekannte Wertverschiebung das Mittel selbst in seinem Eigenwert aufleuchtet, falls es solchen besitzt. Die letzten Wurzeln des Interesses sind immer Bedürfnisse, echtes Interesse ist stets Trieb-, nicht Reiz-Interesse. Auf Vielseitigkeit der Interessen-Dispositionen, nicht der Gegenstände, für die Interesse geweckt wird, kommt es an. Dieser letzte Satz widerstreitet der Herbartschen Lehre nicht — auch Herbart ist kein Freund eines dilettantischen Enzyklopädismus, kein Gefolgmann Basedows (den Kant nur deshalb überschätzte, weil er ihn nicht kannte). Der Gegensatz zwischen Kerschensteiner und Herbart liegt in zwei Punkten: erstlich sieht Kerschensteiner in der Individualität nicht eine zu überwindende Schranke, sondern eine zum Werte zu erhöhende Gestalt, er folgt hier Schleiermacher und Humboldt; zweitens glaubt er nicht an die Möglichkeit, jeden für alle Seiten des Wertvollen, der Kultur gleichmäßig zu interessieren, ist vielmehr überzeugt, daß von dem durch Alter und Anlage in ihm triebhaft erwachenden Interesse ausgegangen werden muß. Der Ernst seiner Bildungsabsicht zeigt sich in der Verwerfung bloßer Reiz-Interessen. Vielleicht urteilt er hier zu schroff — Goethe wenigstens (der wohl aus dem Prediger in »Hermann und Dorothea« redet) gibt sogar der Neugier ihr Recht im Bildungsgange des Menschen. In der Tat — auch Neugier, auch jene allgemeine Hinwendung des Kindes zum Fremden, Unbekannten ist ein Trieb, der an sich nicht wertgerichtet, eine Lenkung zum Wertvollen hin ebenso erlaubt wie das Interesse am Mittel. Wenn das letztere ernster, der pflichtbewußten Arbeit näher ist, so ist jener spielende Anteil dafür leichter auf den Eigenwert, den theoretischen wie den ästhetischen zu lenken. Doch bedeutet dies keinen Einwand, höchstens eine Ergänzung

Den Beruf sieht Kerschensteiner, wie gesagt, von der Anlage her; er wünscht, daß der Erwerbsberuf mit dem eigentlichen oder wahren Beruf zusammenfalle. Den Sinn des Berufs erblickt er im Schaffen eines Werks, in dem die Persönlichkeit sich darstellt und an dem sie sich entwickelt; sein Ideal ist der Dombaumeister des Mittelalters, der in seinem Werke aufgeht und, wenn nötig, in ihm untergeht. So hoch dieser Typus steht, selbst unter Menschen höchsten Ranges ist er nicht der einzige. Schon das Verhältnis Goethes zu seinen Werken

deckt sich nicht damit — er drückt sein Leben im Werke aus, aber seine Person bleibt doch als selbständige, die Werke überragende Gestalt für sich wichtig. Weiter entfernt ist z. B. Lessing von diesem Bilde: er bekennt am Ende der Hamburgischen Dramaturgie, daß ihm in seinem Leben alle Beschäftigungen sehr gleichgültig gewesen seien — das heißt gewiß nicht, daß er sie ohne Leidenschaft getrieben hat (jede Zeile seiner Schriften beweist das Gegenteil), wohl aber, daß ihm die Bewährung seiner Kraft, das Gefühl des Wirkens das Wesentliche war, nicht das Werk. Daß endlich auch auf höchster Stufe der Menschheit Erwerbsberuf und innere Berufung auseinanderfallen können, und daß doch ein echter und begründeter Stolz auch auf den Erwerbsberuf damit verträglich ist, zeigt der Apostel Paulus. Die Erinnerung an diese anderen und doch wertvollen Stellungnahmen großer Menschen zum Beruf und zur Arbeit ist aber in der heutigen Lage der Gesellschaft sehr wchtig. Kerschensteiner erkennt an, daß viele unserer Erwerbsberufe gar nicht geeignet sind, Mittelpunkt der Interessenbildung zu sein, durch Werkfreude das Leben zu adeln. Das ist kein vorübergehender Notstand. Die Arbeitszerlegung ist mit einer rationalisierten Technik unlöslich verbunden. Um so wichtiger, in der Selbstbewährung an der Arbeit (welcher Art sie auch sei), in dem Gefühl wirtschaftlicher Unabhängigkeit, in dem Bewußtsein sozialen Nutzens und in dem Stolz, notwendiges Glied eines arbeitsteiligen bedeutenden Ganzen zu sein, andere Quellen verinnerlichter Stellung zum Erwerbsberuf zu pflegen. Dabei muß man sich aber bewußt bleiben, daß der Erwerbsberuf nicht in allen Fällen wichtigstes Interessenzentrum sein kann. Hinzu kommt, daß bei dem raschen Wechsel der wirtschaftlichen Bedingungen und der Technik Anpassungsfähigkeit der Arbeiter jeder Art immer mehr den Vorrang vor spezieller Angepaßtheit gewinnt.

Eine der genannten Arten, auch die nicht werkbildende Arbeit zu verinnerlichen, hat Kerschensteiner übrigens stark betont: die Eingliederung in eine soziale Arbeitsgemeinschaft. Sie ist ja vielleicht der bedeutendste Beitrag zur Praxis und Theorie der Erziehung, den wir ihm schulden. Jede Schulklasse soll Arbeitsgemeinschaft und Wertgemeinschaft sein — das ist der rechte Weg zu sozialer und staatsbürgerlicher Bildung. Jedes Unterrichtssystem ist mangelhaft, »das im wesentlichen nur mit theoretischen und ästhetischen Bildungsgütern arbeitet und nicht zugleich auch mindestens mit dem sozialen Bildungsgut der Wertgemeinschaft« (357). Unser Dank für diese Erkenntnis wird noch dadurch erhöht, daß Kerschensteiner die Grenzen gemeinsamer Arbeit wohl kennt: »Der Weg der Erkenntnis ist eigentlich ein einsamer Weg, den jeder für sich gehen muß«.

In dem Bildungsziele Kerschensteiners ist die Besonderung durch Zeit und geschichtlichen Ort nicht ausdrücklich hervorgehoben. Aber das schadet nichts, weil er als der große Praktiker, der er zugleich ist, immer aus dem Bewußtsein der geschichtlichen Lage heraus wirkt und denkt. Man spürt das besonders an seinen Ausführungen über Schulen. Wer das

bewundernswerte vierte Kapitel des zweiten Teils liest, der wird mit Freude und Ungeduld das Werk über die Bildungsorganisation erwarten, das Kerschensteiner uns hoffen läßt. Niemand außer ihm ist imstande, es zu schreiben; denn nur er verbindet in diesem Maße praktische Erfahrung, weitesten Umblick und theoretische Vertiefung. Jonas Cohn.

Eine neue Ausgabe der »Metaphysik« des Aristoteles ist in England erschienen. Sie enthält außer dem Text eine 150 Seiten umfassende sachliche Einführung und einen ausführlichen Kommentar. Beides ist in einem klaren und sehr leicht lesbaren Englisch geschrieben. Die Bedeutung dieser Ausgabe ist eine mehrfache. Einmal äußerlich: sie ist die einzige Ausgabe der Metaphysik (wenn man von der Gesamtausgabe der Berliner Akademie und geringwertigen Nachdrucken daraus absieht), die zur Zeit im Handel ist. Das bedeutet aber, daß auch in Deutschland mancher nach ihr greifen wird, der sonst nicht gewohnt ist, im Ausland zu suchen. Wie es natürlich ist, enthält nun diese Ausgabe zahlreiche Verweisungen auf englische Aristoteles-Literatur, die für den deutschen Leser sehr willkommen sind.

Ferner ist die Ausgabe geeignet, für die bedeutende kommentierte Ausgabe von Bonitz, die leider eine Rarität für Liebhaber geworden ist, einen wirklichen Ersatz darzustellen. Denn sie arbeitet in vollem Umfang von dem von Bonitz erreichten Stande der Wissenschaft aus weiter. Mit größter Gründlichkeit verwertet sie zudem alles, was seither für die Metaphysik getan worden ist, vor allem auch vieles von den Forschungen Jägers. Der Herausgeber, Professor Roß, hat ferner für die Textgestaltung wie für die Kommentierung viel vom Eigenen hinzugetan [1]). Seine Behandlung des Textes ist vorsichtig und hält sich im wesentlichen von einer übertriebenen Symmetrisierung fern, der der Emendator bei Aristoteles so leicht verfällt. Der gleiche Takt ist der Art nachzurühmen, wie er die schwierige Aufgabe einer knappen Kommentierung mit der der Textbegründung zu vereinigen weiß. Der Kommentar verzichtet darauf, eine tieferschürfende Gesamtinterpretation vorzulegen und bindet sich jeweils an die zu erklärende Stelle. Auf diese Weise erreicht er es, daß der Leser stets im Bewußtsein der sachlichen Schwierigkeiten bleibt und unterscheiden lernt, was aus genauerer Textkenntnis aufklärbar ist und was aus tieferen, sachlichen Gründen Problem bleibt. So macht dieser Kommentar die Ausgabe zu einer ausgezeichneten philosophischen Studienausgabe, weil er allerorten für die sachlichen Probleme freimacht. Ausgezeichnet sind auch die kurzen Inhaltszusammenfassungen, die den größeren Zusammenhang der einzelnen Analysen markieren.

Auch die sachliche Einführung zeichnet sich durch einen klaren und durchsichtig gegliederten Vortrag aus. Sie behandelt zunächst die literarische Form der Metaphysik und gibt dabei einen sehr nützlichen Ueberblick über die äußeren und inneren Zusammen-

1) Eine wertvolle Darstellung der Vorzüge und Grenzen der Roßschen Textgestaltung gibt Jäger (Gnomon 1925).

hänge der einzelnen Bücher untereinander. Ausführlich setzt sie sich mit Jägers Forschungen zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik auseinander. Nicht ohne Recht verlegt sie dabei den Akzent auf die Einheitlichkeit der 10-Bücher-Metaphysik, die für das sachliche Verständnis des uns vorliegenden corpus auch dann wichtig ist, wenn diese Komposition keinem schriftstellerischen Plan des Aristoteles entstammt. Die neuesten Ergebnisse der Jägerschen Forschungen (Aristoteles 1923) berücksichtigt Roß nur noch in Anmerkungen. Gewiß ist es wahr, daß diese Forschungen dazu einladen, die »structure« der Metaphysik zu den philosophischen Motiven der aristotelischen Forschung energischer in Beziehung zu setzen. Aber gerade die von Roß gewahrte Form der reinen Beschreibung, die den Absichten einer Ausgabe wohl angemessen ist, bietet ein gutes Hilfsmittel für das Studium der Jägerschen Thesen. — Im zweiten Teil der Einleitung behandelt Roß in einer Uebersicht Sokrates, Plato und die Platoniker. Hier vor allem hat er Forschungen seiner Landsleute benutzt. Am wichtigsten sind die Fingerzeige, die er für das Verständnis der aristotelischen Plato-Kritik gibt. — Für den philosophischen Leser sind die Hauptsache der dritte und vierte Teil der Einleitung. Hier skizziert Roß die Hauptzusammenhänge der ontologischen Forschung des Aristoteles. Fraglich erscheint mir, ob hier der Ausgang von der Kategorienschrift am Platze ist. Gerade im Hinblick auf den rein didaktischen Zweck dieser Einleitung hätte es näher gelegen, das Kategorienproblem zunächst rein aus der »Metaphysik« zu entwickeln. Denn einmal sind Datierung und Echtheit der Kategorienschrift sehr umstritten (vgl. Jäger, Aristoteles S. 45 A.). Sodann aber ist sachlich zu fragen, in welchem Sinne denn dem in der Kategorienschrift entwickelten Unterschied von erster und zweiter Substanz für die aristotelische Ontologie die Bedeutung eines ursprünglichen Motivs zukommt. Auch in der Kategorienschrift wird ja betont, daß es die »zweite« Substanz ist, die die »erste« aufzeigt. Auf die Frage: Was ist das: dieser Mensch? ist die angemessene Antwort: es ist »ein Mensch« (nicht z. B. »ein Weißer«; 2 b 31 ff.). Das aber ist auch die führende Tendenz der Ontologiebücher der Metaphysik, zu zeigen, daß das Wesen von etwas und die Sache selbst deshalb dasselbe sind, weil die Sache w i s s e n heißt: wissen, was sie eigentlich, in ihrem Wesen, ist. Das Thema der Ontologie ist ja: das Bestimmen von Seiendem in seinem Sein, also gerade dies, daß und wie es möglich ist, ein Seiendes zu bestimmen als *εἶδος τοῦ γένους*! (*Z*, 4), d. h. es anzusprechen und damit verfügbar zu machen in dem, was es schon immer war und immer ist. »Wissen« bedeutet für Aristoteles ein solches »Dahaben« des Seienden, das nicht nur solange währt und nur dann möglich ist, wenn die Sache mit Augen gesehen wird. Daraus motiviert sich seine ontologische Grundfrage nach dem Sein des Seienden als nach dem, was es, als seiend, immer ist. Es heißt also den Zugang zu dem Grundproblem der Ontologiebücher verstellen, wenn man die doppelte Bedeutung der Substanz (als »erste« und als »zweite«) als eine

»Doppeldeutigkeit« betrachtet, während die ganze Bemühung dieser ontologischen Forschung des Aristoteles darauf gerichtet ist, den sachlichen Sinn dieser Doppeldeutigkeit positiv aufzuklären. Erst wenn man sich diesen Grundansatz deutlich macht, wird es verständlich, warum Aristoteles danach strebt, »das substantiale Element im individuellen Ding aufzufinden« (Roß S. XCIII). Uebrigens ist sonst gerade die Darstellung der Hauptzüge des Buches Z von musterhafter Klarheit und bietet eine gute Hilfe bei dem Versuche, das Ganze dieses schwierigsten Abschnittes der »Metaphysik« zu verstehen.

Das 4. Kapitel der Einleitung bringt eine Darstellung der aristotelischen Theologie (Buch *Λ*). Hier vermißt man Andeutungen über den Zusammenhang dieser Theologie mit der *οὐσία*-Spekulation. Auch wenn man Jägers Auswertung dieses Doppelgesichtes der aristotelischen Metaphysik für die Entwicklungsgeschichte nicht unbedingt folgen will — und wer wird das einem Herausgeber verargen? —, so war doch eine Stellungnahme zu dem sachlichen Problem geboten, sowohl um der Bedeutung willen, die es für die Geschichte des Aristotelismus gehabt hat, als auch im Hinblick auf neuere Forschungen, z. B. die Natorps (Philos. Monatshefte XXIV, 1888). Für die Interpretation des *νοῦς* zieht Roß De anima heran, mit Recht, denn die spärlichen Aeußerungen des Aristoteles über diesen entscheidenden Begriff geben nur in einer gemeinsamen Verwertung Aussicht, etwas Licht in die Sache zu bringen. Roß widerlegt mit klaren Gründen den Versuch, die *νόησις νοήσεως* inhaltlich zu erfüllen, indem man in ihr (mit Thomas) zugleich ein omnia alia intellegere versteht. Aber die Motive für diesen so völlig entleerten *νοῦς*-Begriff bleibt er schuldig, nicht zuletzt, weil er den Zusammenhang mit der *οὐσία*-Spekulation ganz außer acht läßt. Hier wäre der Versuch einer wirklichen philosophischen Interpretation dringlicher gewesen, als die abseitige theologische Kritik, mit der Roß seine Darlegungen beschließt.

Hans-Georg Gadamer.

Werner Jäger, Aristoteles.

Es liegt in dem philosophischen Sinn des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte begründet, daß ein Philosoph in dem Philosophen vergangener Tage nicht so sehr ihn selbst, wie er war und wurde, als die »Idee«, deren Ausdruck er ist, sucht. Das eben ist der nächste Weg, der offen steht, den Toten zu erwecken: ihn in dem aufzufassen, als was er noch lebt. So hat Hegel Geschichte der Philosophie getrieben. Und überall da, wo ein Philosoph sich zur Auseinandersetzung mit einem seiner Vorgänger rüstete, war sein Bestreben, in der Vielfältigkeit seiner Lehre ein Eines und Selbiges zu begreifen, um an diesem festen Gegenbild sich selbst bestätigen oder kritisch abheben zu können. Schon Aristoteles, der erste, der die Geschichte der Philosophie als eine Angelegenheit der Philosophie selbst entdeckt hat, hat in dieser Weise den Ueberblick über die Geschichte der Philosophie zur kritischen Vorbereitung seiner eigenen Lehren benützt. Diesem pragmatischen Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte ist es zuzuschreiben, daß alle

großen Philosophen der Geschichte im Lichte der Tradition den Charakter fester Größen haben und daß die Entwickelung ihrer Lehre mehr oder minder im Dunkel blieb.

Es ist kein Zweifel, daß hier wichtige Aufgaben für die Wissenschaft liegen. Aber fast überall, wo die moderne historische Forschung versucht hat, diese Aufgabe zu ergreifen, hat sie sich ihr in die andere gewandelt, die Biographie des betr. Philosophen zu schreiben. Nun ist es sicher kein Zufall, daß von allen Gestalten der Geschichte die Philosophen am längsten der historischen Biographie modernen Stils entbehrt haben. Denn was das Interesse an einem Philosophen der Vergangenheit lebendig hält, ist am wenigsten von der Art, daß es aus einer Erforschung seines Lebens und seiner individuellen Schicksale verstehbar werden könnte. So findet sich denn kaum auf einem andern Gebiet der Geschichte eine ähnliche Unverbundenheit dessen, was Philosophen in der Erforschung von Philosophen der Vergangenheit erstrebt haben, und dessen, was die biographische Forschung über sie ans Licht gebracht hat. Nichts erscheint dem Philosophen weniger dringend, als aus den Werken eines Philosophen und sonstiger Ueberlieferung ein Bild des »Menschen«, ein Gemälde seines Lebens zu komponieren, nichts abwegiger, als aus der Geschichte seines Lebens seine Werke aufklären und verstehen zu wollen.

Diese Tatsachen lehren — mag man sich ihnen gegenüber noch so sehr auf das Eigenrecht historischer Forschung berufen —, daß es der historische Gegenstand selbst ist, der eine andere, unbiographische Auffassungsweise verlangt. Eine ähnliche Erfahrung mag der Historiker heute auch in anderen Gebieten bei der biographischen Forschung machen: daß es am Ende einer noch so minutiösen Forschung nicht gelingen will, gerade das Eigentliche zu fassen: das Individuum. Der Historiker der Philosophie aber wird sich darüber hinaus gestehen müssen, daß das Individuum gar nicht der eigentliche Gegenstand seiner Bemühung sein kann, daß der Mensch, um dessen philosophische Leistung es ihm geht, für ihn gar keine anderen Schicksale haben kann und darf, als die des Denkens, daß alle Geschichte von P h i l o s o p h e n nichts ist als ein Ausschnitt aus der Geschichte der P h i l o s o p h i e.

Dem neuen Aristoteles-Buch von W. Jäger (Berlin 1923) sind derartige Ueberlegungen offenbar nicht fremd. Zwar ist diese »Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung« in ein biographisches Gewand gekleidet. Aber Jäger bezeichnet diese Form der Darstellung selbst nur als einen äußerlichen »Rahmen«. Das Schwergewicht seines Buches liegt nicht im Biographischen, sondern die Aufgabe ist so gestellt: »das Stück Geschichte des griechischen Geistes zu erhellen, das der Name des Aristoteles bezeichnet« und der Verfasser weiß, daß das ein Stück der Geschichte der Philosophie ist. Die Aufgabe, die sich Jäger stellt, ist also um nichts weniger eine philosophische als eine philologische und ist das Eine im Andern. Was man seit Jahrzehnten unablässig und von den verschiedensten Seiten aus für Plato zu leisten gestrebt hat: seine Entwickelung nicht nur tatsachenmäßig

festzustellen, sondern sachlich verständlich zu machen, das versucht Jäger für Aristoteles mit Einem Schlage zu leisten.

Jäger gibt sich auch Rechenschaft, aus welchen Gründen die Anlegung der entwickelungsgeschichtlichen Fragestellung an Aristoteles bisher unterblieben ist. Er begründet das mit dem Vorherrschen der scholastischen Auffassung seiner Lehre, die sich schon im Peripatos selbst anbahnte und sich durch die ganze Geschichte des morgenländischen und abendländischen Aristotelismus erhielt. In der Tat liegen die Ursprünge dieser die Geistesgeschichte des Abendlandes kennzeichnenden dogmatischen Auswertung der aristotelischen Lehrschriften bereits im Altertum: ihr ist der Verlust aller Dialoge und Briefe zuzuschreiben, ihr aber auch die Rettung der Lehrschriften. Im christlichen Mittelalter ist rein dogmatisches, un-historisches Interesse für Aristoteles (wie für Plato) eine Selbstverständlichkeit. (Es ist gewiß nicht zufällig, daß es die logischen Schriften des Aristoteles waren, die zuerst dem Abendlande zugänglich wurden: sie verlangten für ihre dogmatische Benutzung die geringste umformende Kraft.) Und noch der beginnenden Neuzeit lag die Idee eines entwickelungsgeschichtlichen Verstehens fern genug, zumal gegenüber einem Aristoteles, dessen absolute Herrschaft im Gebiete eigentlich begrifflicher Forschung noch auf lange Zeit lediglich ein pragmatisches Interesse motivierte.

So bleibt als eine erklärungsbedürftige Tatsache lediglich das Vorübergehen der modernen Philologie an der Aufgabe eines genetischen Verstehens der aristotelischen Schriften. Die Gründe, die Jäger für die Erklärung dieser Tatsache angibt, lehren zugleich, mit welchen Augen er selbst die aristotelischen Schriften ansieht. Die Lehrschriften versagen gegenüber dem klassischen Formideal, das der Humanismus ausgebildet und der modernen Philologie vererbt hat. So wurde man blind gegen die Formprobleme, die die aristotelischen Schriften in eigentümlicher Weise beherrschen; man sah nur die Inhalte (diese immer noch im Hinblick auf Einheit der Lehre und des Systems) und den Mangel an Form, dem man gewaltsam abzuhelfen suchte.

Jäger dagegen nimmt erstmalig mit aller Entschiedenheit die negativen Ergebnisse der kritischen Analyse der Schriften positiv. Er hat erkannt, daß das Bestreben, die genuine Gestalt bzw. den ursprünglichen Plan des einzelnen »Werks« herzustellen, eine falsche Voraussetzung betreffs des literarischen Charakters dieser »Werke« macht, und geht im Gegenteil gerade von der provisorischen Form aus, in der die Lehrschriften vorliegen. Sie gibt ihm die Möglichkeit, gerade sofern man sie nicht gewaltsam zu beseitigen sucht, aus ihr Handhaben für das inhaltliche Verständnis der aristotelischen Lehre zu gewinnen: denn an ihr lassen sich die Spuren verschiedener Phasen des Werdens erkennen. Der erste Schritt auf dem Wege dieser methodischen Neuorientierung war sein bekanntes Buch über die »Entstehungsgeschichte der Metaphysik«, dessen Ergebnisse sich einer entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung anboten.

Das neue Buch versucht nun, die

Entwickelungsidee möglichst umfassend durchzuführen. Die Beobachtungen, die Jäger an der Komposition der »Metaphysik« gemacht hat, geben dabei den Leitfaden. Die doppelte Kritik der Ideenlehre in Buch A und M z. B. läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit so erklären, daß die schärfere und radikalere Kritik in M einer späteren Zeit angehört, in der Aristoteles aufgehört hat, sich noch als eigentlichen Platoniker zu fühlen. Aus diesen und ähnlichen Beobachtungen, die Jäger in seinem neuen Buch noch verstärkt, wird ein wahrhaft umfassender Gesichtspunkt für die Herausarbeitung des Sinngesetzes der zu erforschenden Entwickelung gewonnen: es ergibt sich als Aufgabe der Forschung, ob nicht die Geschichte der Entwickelung des Aristoteles die Geschichte seiner Ablösung von den metaphysischen Voraussetzungen Platos ist.

Jäger glaubt nun eine entscheidende Handhabe für diesen Nachweis aus der Interpretation der Fragmente der verlorenen Jugendschriften gewinnen zu können. Ohne Zweifel gehört die Interpretation dieser Reste, sowohl was Anschaulichkeit, als was methodische Konsequenz betrifft, zu den glänzendsten Leistungen der modernen Philologie. Aus den mehr oder minder abgeblaßten Ueberlieferungsspuren entwickelt Jäger eine Reihe methodischer wie sachlicher Motive, die eine nahe Verwandtschaft mit der platonischen Metaphysik wahrscheinlich machen. Bei weitem das wichtigste Material bietet hierfür die 1879 von Bywater entdeckte Erhaltung großer Stücke des Protreptikos bei Jamblich. So rückt denn auch Jäger die Untersuchung dieser Fragmente in den Vordergrund seiner Interpretation der Frühschriften und unterzieht sich hier in umfassender Weise der Aufgabe einer quellenkritischen Voruntersuchung. Ihr Ergebnis ist, daß wir die jamblichischen Exzerpte zwar nicht als eine bis in den Aufbau getreue Wiedergabe der Quelle, aber doch als eine in ihrem positiven Inhalt zuverlässige Darstellung ihrer Hauptgedanken anzusehen haben. Nun glaubt Jäger den dogmatischen Gehalt dieses aristotelischen Protreptikos schlechtweg als platonisch bezeichnen zu dürfen und damit die alte Streitfrage, die auch nach der Entdeckung dieses Materials noch umstritten war (Diels), ob wir eine platonische Periode des Aristoteles anzunehmen haben, erledigen zu können. Seiner Ansicht nach bezieht sich das antike Zeugnis, Aristoteles habe schon in den Dialogen die platonische Ideenlehre bekämpft, nur auf den relativ späten Dialog *περὶ φιλοσοφίας* (dessen Ideenkritik uns bei Alexander erhalten ist), der Protreptikos dagegen bekenne sich noch deutlich zu dem platonischen Ideal einer mathematisch-exakten Ethik und zu der metaphysischen Position der Ideenlehre.

Diesem Ergebnis gegenüber werden allerdings Bedenken wach. Denn zugegeben, daß gewisse Stellen des Protreptikos die Sprache der Ideenlehre sprechen, so ist doch von einer methodologischen Diskussion des Problems einer Ethik nirgends die Rede. Und sieht man auf das Ganze der erhaltenen Beweisgänge, so wird es schwer glaublich, daß Aristoteles, wie Jäger

sagt, den Adressaten in dieser Schrift zum theoretischen Ideenpolitiker machen wollte. Von derartig eindeutigen metaphysischen Stellungnahmen ist die ganze Form dieser Schrift weit entfernt. Sie hält sich im Gegenteil an ganz allgemeine, metaphysisch relativ unverbindliche Gedanken, die alle nur dem einen allgemeinen Zweck dienstbar gemacht sind: überhaupt zur Philosophie und zum Philosophieren anzuhalten. Daß aber im Dienste dieser Aufgabe auch platonische Wendungen (übrigens neben ganz für den Aristoteles der Lehrschriften charakteristischen) vorkommen, dürfte nicht hinreichen, so weitgehende Schlüsse daraus zu ziehen, wie Jäger im Hinblick auf seine Entwickelungshypothese tut [1]).

Freilich ist der Protreptikos nicht der einzige Zeuge, den Jäger für seinen Erweis einer »platonischen Periode« des Aristoteles anführt. Neben ihn tritt der Eudemos. Das Material ist hier recht dürftig, aber Jägers Interpretation bringt die wenigen Reste in erstaunlicher Weise zum Reden. In der Tat sind die Verständnismöglichkeiten für die Fragmente des Eudemos dadurch ausgezeichnet, daß wir die Abhebungsmöglichkeit gegen den platonischen Phaidon haben, auf den der aristotelische Dialog aufs engste bezogen ist. Andrerseits aber haben wir hier nur wenige Stücke, die unmittelbare Zitate sind, und auch diese noch sind unter rein dogmatischen Gesichtspunkten angeführt. Von der eigentlichen Absicht des Dialogs können wir uns somit kein rechtes Bild machen. Was daran platonisch ist, kann seinen Grund in der thematischen Beziehung auf den Phaidon haben, und auf keine Weise läßt sich das grundsätzliche Bedenken ausschalten, daß unsere Gewährsmänner, die alle eine Harmonisierung der platonischen und aristotelischen Lehre anstrebten, uns nur das in diesem Sinne Verwendbare überliefert haben. Was Jäger in eindringender Analyse über das Verhältnis der aristotelischen zu den platonischen Unsterblichkeitsbeweisen herausstellt, unterliegt freilich diesem Bedenken nicht, dafür wissen wir aber nicht, welche Rolle diesem Punkte in dem aristotelischen Dialoge zukam. So wenig der Eudemos eine »frostige Stilübung in der Manier des Phaidon« war, so wenig dürfte das Motiv, in Gestalt des »Eudemos« den Phaidon noch einmal zu schreiben in Reformen und Verbesserungen der formalen logischen Beweistechnik gefunden sein, wie Jäger zu glauben nahelegt. Was Jäger S. 44 aus der Ueberlieferung bei Simpl. (fr. 46 Rose) über den früharistotelischen Seelenbegriff herausliest, unterliegt besonders deutlich dem obigen Bedenken [2]). Positiv erkennt selbst Jäger an, daß die Erkenntnisse der Kategorienlehre im Eudemos bereits vorausgesetzt sind.

1) Die genaueren philologischen Nachweise für dieses Urteil sind in einer Abhandlung des Verf. dargelegt, die in der Zeitschrift Hermes 1928, Heft 2 erscheinen soll.

2) Daß Simpl. die Lehre, die Seele sei εἶδός τι »als etwas von der üblichen aristotelischen Ansicht abweichendes« empfunden habe, kann ich nicht sehen. Ueberhaupt hat keiner der späteren Kommentatoren die Dialoge anders benutzt, als um die Lehrschriften aus ihnen zu bestätigen oder Aristoteles mit Plato zu harmonisieren. Beide Hinsichten verringern ihren historischen Zeugniswert.

So kommt er zu der Ansicht, die Kategorienlehre sei fertig gewesen, b e v o r Aristoteles an den metaphysischen Voraussetzungen der Ideenlehre zu rütteln wagte, und überhaupt zu der These: Aristoteles »war bereits der erste Spezialist in der Logik, ehe er aus seiner neuen Lehre von der Abstraktion die Folgerungen zog, die der Ideenlehre zuwiderliefen«. Das mag richtig sein, aber er betont nicht das Wesentliche. Die Kategorienlehre ist keine Entdeckung für die Logik, sondern eine grundsätzlich neue Einstellung zur philosophischen Forschung überhaupt. Mag man also allenfalls über das Ausdrücklichwerden der kritischen Stellung zu Plato den Jägerschen Gründen und Annahmen sich anschließen, die Motive seiner Ablösung von Plato lassen sich so nicht erfassen. Der sachliche Zusammenhang der aristotelischen Substanz- und Kategorienlehre mit der Kritik der Ideenlehre ist so eng, daß man das eine nicht vom andern trennen darf, wenn man, wie Jäger, ein nicht bloß biographisches, sondern sinngenetisches Verstehen anstrebt.

Man wird also gegenüber der scharfsinnigen Interpretation der »Fragmente« an dem Zweifel festhalten dürfen, ob das Resultat dieser Interpretation, die Verwandtschaft mit Plato und der Ideenlehre, selbst wenn es sich gegen alle aus dem Charakter unserer Quellen geschöpften Einwände behaupten könnte, der p h i l o s o p h i s c h e n Frage nach der Entwickelung der aristotelischen Philosophie genügt. Denn wir sahen: der Protreptikos ist kein Zeugnis der Frühform der aristotelischen E t h i k , da er seiner ganzen Anlage nach überhaupt nicht in die Lage kommt, zu den fundamentalen methodischen Problemen einer Ethik Stellung zu nehmen. Ferner: der Eudemos gehört freilich in die Entwickelungslinie der platonisch-aristotelischen Seelenlehre, aber welche Stellung er innerhalb der Geschichte dieser Frage einnimmt, ist doch nicht vorgegeben, sondern bestenfalls aus den Endgliedern dieser Entwickelung erschlossen. Nicht viel anders wird man auch die methodische Leistungsfähigkeit des Dialogs *περὶ φιλοσοφίας* einzuschätzen haben: zwar hat Jäger hier verstanden, aus der etwas reicheren Ueberlieferung ein einheitliches und geschlossenes Bild des Dialogs aufzubauen. Aber die Abhebungen gegen die spätere Lehre unterliegen doch manchem Zweifel. Z. B. leuchtet es wenig ein, daß die Polemik gegen die Idealzahlen (fr. 9 Rose) später sein soll als die differenziertere Form dieser Kritik in Met. A 9. Auch die Vergleichung der Lehre von der Freiwilligkeit der Sternbewegungen mit der a n t h r o p o l o g i s c h begründeten *προαίρεσις*-Lehre der Eth. Nic. stellt keine echte Abhebungsmöglichkeit dar. Die Steigerung des *πράττειν* zu einem *ἀεὶ ὡσαύτως* liegt offenbar in der Möglichkeit des *προαίρεσις*-Begriffs, sowie die anthropologische Zentrierung verlassen wird. (Vgl. Eth. Nic. H 15 die Lehre vom *θεός*, dessen *φύσις ἁπλῆ* ist). Andere Beziehungen sind allerdings sicher, so die positiven zur Physik. Alles in allem aber haben wir hier gerade n i c h t die Möglichkeit, gegen die spätere Fundamentalphilosophie des Aristoteles abzuheben. Das wird besonders deutlich an dem, was Jäger über die T h e o l o g i e der Schrift *περὶ φιλο-*

σοφίας sagt. Sicher ist es richtig, die Grundlegung dieser Theologie bei Plato zu suchen, und diese Seite der Jägerschen Beweisführung, die die Wurzel der positiven Entdeckung des Kosmos für die Seinsphilosophie in Platos »Gesetzen« nachweist, ist zwingend. Auch die historische Bedeutung dieser »Theologie« hebt Jäger mit Recht hervor. Die Frage ist aber, was diese Interpretation der Theologie für das Problem der »Metaphysik« leistet.

Es ist erlaubt, in der Analyse der »Metaphysik« und der Anwendung der durch die Interpretation der »Fragmente« vorbereiteten entwickelungsgeschichtlichen Deutung den Schwerpunkt des Jägerschen Buches zu sehen. Denn die Gründe, aus denen dem »Protreptikos« nicht eine ähnliche methodische Bedeutung für die Entwickelung der aristotelischen Ethik zukommt, wurden oben schon angedeutet. Jägers Nachweis der Echtheit der »eudemischen Ethik« beruht aber auf dieser bestreitbaren Voraussetzung allein. Und selbst wenn er in der Sache recht haben sollte, sein Buch enthält die Anwendung dieses Ergebnisses auf die »nikomachische Ethik« nicht [1]. Vor allem aber wird an der »Metaphysik« am besten die Reichweite und die Grenzen der Jägerschen Forschung deutlich. Denn es ist kein Zweifel, daß hier die philologische Analyse, die Jäger über die Ergebnisse seiner »Entstehungsgeschichte der Metaphysik« hinaus weiterführt, zu im wesentlichen zwingenden Konsequenzen gelangt. Insbesondere der selbständige Charakter der Bücher über die *οὐία* (*ZHΘ*) wird erwiesen. Zwar tritt hinter den Ergebnissen der Analyse die Betonung gleichwohl überleitender Zusammenhänge mitunter etwas zu sehr zurück (z. B. der sachliche Zusammenhang des Buches E mit den *οὐσία*-Büchern). Aber Jäger hält sich doch von zu weit getriebenen sachlichen Konsequenzen durchaus fern. Er betont, daß »schon auf der frühesten Stufe der metaphysischen Spekulation des Aristoteles der neue Substanz- oder besser Seinsbegriff als solcher vorauszusetzen ist« (S. 207). Die Schärfe, mit der er den Unterschied einer theologischen Metaphysik (wie sie uns im Aufriß in Buch *Λ* erhalten ist) von der allgemeinen Seinslehre der *οὐσία*-Bücher heraushebt, ist analytisch durchaus berechtigt. Und die entwickelungsgeschichtliche Perspektive, daß die theologische Metaphysik älteren Ursprungs ist als die allgemeine Seinslehre, hat Jäger sehr geschickt, vor allem durch die Heranziehung der Fragmente von *περὶ φιλοσοφίας*, begründet. Im Sinne der Jägerschen Beweisführung hätte hier vielleicht eine stärkere Heranziehung der Physik für

[1] Eine andere Sache ist es mit der »Politik«. Sieht man von den allzudünnen Verbindungsfäden mit den »Fragmenten« ab, so bleibt die Tatsache anzuerkennen, daß die Ergebnisse der philologischen Kritik von der Komposition der Politik durch Jägers entwickelungsgeschichtliche Deutung neues Licht erhalten. Aber auch hier wird der philosophische Leser nicht in erster Linie an dieser Entwickelung interessiert sein, sondern daran, daß und wie Aristoteles selbst das Neue mit dem Alten verknüpfen durfte. Er wird fragen, ob daraus nicht Entscheidendes für den ursprünglichen Charakter des aristotelischen Idealstaates folgt. Jäger selbst gibt auf diese Frage am Schluß des 6. Kapitels andeutend Antwort.

die Fragen der Metaphysik nahegelegen. Was er in seinem zusammenfassenden Schlußkapitel darüber andeutet, verdiente, in den ausführlichen Nachweis seiner Entwickelungshypothese einbezogen zu werden.

Die zentrale Frage ist nun, ob es richtig ist, den von Jäger so scharf hervorgehobenen Widerspruch im Begriff der Metaphysik durch eine Hypothese im Sinne der zeitlichen Entwickelung der aristotelischen Spekulation zu eliminieren. Denn auf der einen Seite drängt sich die auch von Jäger anerkannte Ursprünglichkeit der Verbindung theologischer und ontologischer Spekulation auf. Der Begriff des ersten Bewegers, obzwar übernommen aus der Tradition kosmologischer und astronomischer Forschung, ist doch der Begriff eines ausgezeichneten Seienden, d. h. mit ihm ist notwendigerweise ein bestimmtes Seinsverständnis verbunden, dessen begriffliche Entfaltung zur allgemeinen Seinsfrage führen mußte. Auf der andern Seite behält auch die allgemeine Ontologie der Bücher *ZHΘ* einen sachlichen Zusammenhang mit der sog. Theologie (wenn auch das Buch *Λ* seiner Entstehung nach nicht die Rolle spielt, die es an seinem heutigen Ort hat). Auch dies erkennt Jäger an. Der Schlüssel für diesen Zusammenhang liegt in dem Begriff der *ἐνέργεια*. Mit ihm wird das Sein des ersten Bewegers als eigenständig (*χωριστόν*) beständige (*συνεχές*) A n w e s e n h e i t verstanden. Dieses Verständnis des eigentlichen und höchsten Seins als Anwesenheit erlaubt aber, alle Rede vom Sein einheitlich zu bestimmen. Denn wo immer Seiendes in seinem eigentlichen Sein bestimmt wird, wird dies Sein als *ἐνέργεια*, als das »da« verstanden. Daß aber der Begriff des ersten Bewegers nicht in seiner Funktion für die Erklärung der Bewegung aufgeht, das lehrt die Rolle, die er als *νοῦς* für den ganzen Bereich der aristotelischen Forschung spielt; und überall dort ist er zugleich der Ausdruck des durchgängigen Leitbegriffs von Sein als dem reinen »da«. Es ist also ein positives Problem, das in dem »Doppelsinn« der aristotelischen Metaphysik seinen Ausdruck findet, das sich überdies als ein allgemeines Problem ontologischer Forschung formulieren läßt [1]). Eine Fundamentalwissenschaft vom Sein ist notwendig auf e i n e Region des Seienden — des für das herrschende Seinsverständnis eigentlich Seienden — bezogen. Daß die Fragen nach dem Sein überhaupt und dem eigentlich Seienden sich verschlingen, liegt in der Idee einer Ontologie überhaupt.

Was kann nun angesichts dieser Feststellungen mit der Hypothese einer in der Zeit verlaufenden Entwickelung noch gemeint sein? Man stößt hier auf eine methodische Schranke, die den Reichtum der inhaltlichen und formalen Beobachtungen, aus denen Jäger sein Bild aufbaut, nicht zur eindeutigen Wirkung kommen läßt. Jäger spricht von problemgeschichtlichen und biographischen Beziehungen. Aber die problemgeschichtlichen Beziehungen selbst werden ihm erst anschaulich, sofern sie als der Zusammenhang eines Lebens gedeutet werden. Die Logik rein sachlicher Zusammenhänge,

1) Vgl. M. Heidegger, »Sein und Zeit«.

an der der große Zug seiner Entwickelungsthese orientiert ist, verflicht sich mit der Geschichte eines Menschen. Das Wenige, was wir von diesem Menschen Aristoteles wissen oder aus seinen Schriften erschließen können, hat aber gleichwohl für Jäger den methodischen Primat: ihm weist sich Entwickelung aus in der »inneren« Geschichte eines menschlichen Denkens. Das Denken selbst erhält in seiner Betrachtung den Charakter eines mehr oder minder nachfühlbaren Erlebens. Und so tritt ihm vor die »potentielle Einheit« der geistigen Gestalt des Aristoteles nicht das analytische Erforschen der Grundlagen dieser Einheit, sondern die Herstellung der Kette von Begebenheiten, in denen sich — mutmaßlich — diese Denkgeschichte vollzog. Es ist nicht zu verwundern, daß der Abstand zwischen dem ästhetisch-humanistischen Ideal einer Geschichte der menschlichen Persönlichkeit und der strengen Unpersönlichkeit der Sachen, in denen diese Persönlichkeit lebte und heute allein lebt, nicht immer zu überwinden war. So bleibt manches an der »menschlichen« Deutung ungewiß, und manches rein sachliche Verhältnis wird dadurch verbogen, daß es »menschlich«, d. h. aber von unserem Begriff von Seele aus verstanden wird. Das führende Beispiel ist eben das der »Theologie«. Was in der Sphäre des Begriffs und innerhalb der Problematik der Ontologie »Theologie« besagt, ist oben angedeutet worden. Es ist jetzt klar, daß es auch einer philologischen Analyse methodisch nicht angemessen ist, Kräfte des Gemüts dort zu hypostasieren, wo allein aus den Aufgaben der begrifflichen Bewältigung einer leitenden Anschauung vom Dasein eine Entwickelung verstehbar wird. Mit diesem methodischen Vorbehalt wird man also der Jägerschen Forschung folgen müssen, daß die Lösung vom Platonismus seiner Lehrzeit nicht ein Uebergang von einer frommeren Lebensstimmung zu einer nüchterneren war, sondern ein immer schärferes begriffliches Klären und Entfalten jener Idee von philosophischer Forschung, die ihm gerade von Plato und Platos Problemen (Problem der Bewegung) als seine eigentümliche Aufgabe entgegentrat. Der philosophische Wert von Jägers »Geschichte einer Entwickelung» liegt nicht so sehr in ihrem methodischen Selbstbewußtsein, sondern darin, daß diese Analyse der einzelnen Urkunden, auch wenn sie in ihnen die Repräsentation »fruchtbarer Augenblicke« (S. 175) sieht, die auf ein biographisch-humanistisch gefärbtes Entwicklungsschema bezogen werden, doch im Unterscheiden wie im Zusammensehen des Einzelnen fördert und damit zum sachlichen Verständnis des Einzelnen wie des Ganzen beiträgt.

Hans-Georg Gadamer.

ROMANTISCHE KONVERSIONEN.

VON

ALFRED v. MARTIN (MÜNCHEN).

I.

Auch das Problem der Romantik ist ein Problem der Generation. Das ist keine neue Weisheit. Ohne daß man, wie es die große Mode von heute will, aus der ach so nahe liegenden Beobachtung des Generationenwechsels ein geschichtliches ‚Gesetz' machte und mit ‚Rhythmen' operierte, hat man schon vor geraumer Zeit [1]) darauf hingewiesen, daß die im eigentlichen Sinne des Wortes »romantischen« Geister »annähernd gleichaltrig« sind, und daß sich eben auf Grund dieser Gleichaltrigkeit — indem gleiche zeitlich bedingte Kultureinflüsse auf sie einwirkten und eine gleiche Art des Reagierens hervorriefen — »eine gleiche seelische Gesamtlage« herausbildete. Und wenn die Entstehung dieses Seelenlebens ein Generationsproblem war, so auch sein Vergehen. »Romantik ist Jugend, und Jugend verfliegt«, schrieb ich unlängst [2]) in diesem Sinne unter Anspielung auf ein Wort des Novalis, daß man einmal »zu alt zum Schwärmen« wird. Und wenn dieses Urteil jüngst einem Kritiker [3]) zu allerhand Randbemerkungen Anlaß gegeben hat — als werde damit die Romantik zu einem Stadium bloßer ‚Unreife' gestempelt —, so ist zu erwidern, daß Jugend zwar nicht »Reife«, aber auch nicht nur Unreife, sondern vor allem lebendige Bewegtheit ist, sodann aber, daß man sich von vornherein jedes Verständnis verschließt, wenn man die Entwicklung eines romantischen Konvertiten von der Romantik

1) F. Kammradt, Die psychischen Wurzeln der frühromantischen Frömmigkeit: Ztschr. f. Theol. u. Kirche XXV (1915), S. 265 f.

2) Das Wesen der romantischen Religiosität: Dt. Vjschr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch. II (1925), S. 408.

3) Dr. F. Imle, Fr. v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus, Paderborn 1927, Ferd. Schöningh (287 S.), S. 24 f.

zum Katholizismus unter dem Bilde des »Reifens« von der »Blüte« zur »Frucht« sieht. Ganz abgesehen davon, daß die Diagnose auf »bewußte Zielstrebigkeit des Geistes und willensstarkes Emporringen zur Klarheit« ganz gewiß nicht gerade von einer eindringenden Analyse des Charakters Friedrich Schlegels zeugt, bleibt es auch unerfindlich, wie von dem »spielenden Schwärmer« zum »gläubigen Christen« eine »organische« Entwicklungslinie führen soll. Romantik ist eben eine Geistigkeit sui generis und in keinem anderen Sinne als eine ‚Vorstufe' zu etwas Anderem zu betrachten als in dem, daß jede Phase der geistigen Entwicklung im ständigen Wandel des Zeitgeistes von einer anderen abgelöst wird — sowohl auf das Ganze der Entwicklung gesehen wie auch im Blick auf die biographischen Schicksale des Einzelnen. Eine »organische« Weiterentwicklung war von dem Standort der Romantik aus deswegen nicht möglich, weil sie ihrerseits das äußerste mögliche Extrem einer bestimmten Seelenhaltung darstellt. Viëtor bezeichnet die Situation, in die dieser »schrankenlose Subjektivismus« geraten war, treffend, wenn er sagt, daß »die Romantik aus der ewigen Gesetzmäßigkeit der Weltstellung des Menschen zu stark nach dieser einen Seite herausgetreten war, um dem Prozeß des ‚Alterns', der sich konsolidierenden Erfahrung, vertiefter Weltbetrachtung und sittlicher Besinnung standhalten zu können« [1]). Schon Ricarda Huch [2]) hat bemerkt, es sei, als ob die Schwelle zum Mannesalter ein Berg wäre, über den die Romantiker nicht hinüberkönnten. Sie können nicht Mann werden — höchstens gleich Greis. Dieses Nicht können gehört zum Wesen der Romantik. Auch Benno von Wiese [3]) sieht in der Romantik eine Generationsbewegung, eine Bewegung, deren Träger junge Menschen waren: »der jugendliche Geist neigt von vornherein mehr zur ästhetischen Lebenshaltung, zur unverbindlichen freien Geistesbildung, zur Absolutheit des subjektiven Lebens und zur damit verbundenen Unterschätzung der objektiven Welt«, bemerkt er im Anschluß an Sprangers Psychologie des Jugendalters. Dieser jugendliche Generationstypus fand in der Epoche, die wir die romantische nennen, Zeitbedingungen, die seiner Ausbildung besonders entgegenkamen, »so daß er in dieser Phase deutscher Geschichte besonders sichtbar und fruchtbar wurde«; als er alterte, waren auch die allgemeinen sozial- und geistesgeschichtlichen Bedingungen von Grund aus andere geworden, vollendete sich der Weg, der von der französischen Revolution

1) Der alte Brentano. Dt. Vjschr. II, S. 560.

2) Bd. II, S. 158, vgl. auch S. 157.

3) Fr. Schlegel, ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen (Philos. Forschungen, hrsg. von Karl Jaspers, 6; Berlin 1927, Jul. Springer; 122 S.), S. 89 f.

über die Zeit der nationalen Erniedrigung und Erhebung zur Restauration führen sollte, und so mußte jene jugendliche ästhetische Disposition mehr und mehr erlöschen.

Weil die Romantik ein Generationsproblem und weil sie Jugend war, darum konnte nur wer in den Jahren schwärmerischer Jugend starb wie Novalis oder Wackenroder, seine Romantik mit ins Grab nehmen: die Andern mußten mit zunehmendem Alter ihre Romantik überleben. So formulierte ich es schon früher [1]). Als nach des Novalis Tode der frühromantische Kreis äußerlich zerfiel, da ging man auch innerlich auseinander: eine Art babylonischer Sprachverwirrung brach damals, wie Steffens später (am 11. Sept. 1814) schrieb, unter den Freunden aus, so daß keiner den anderen mehr verstand. Und mit der sog. jüngeren Romantik tritt »eine neue Generation mit neuen Zielen« hervor [2]). In ihr hat das katholische Moment eine starke Bedeutung. Doch der kraftvolle und streitbare Katholizismus etwa eines Görres, der ruhigsichere eines Eichendorff, hat lebensmäßig auch nicht das mindeste gemein mit dem Konvertitentum jener, denen es um eine Selbstrettung ging. In diesem Sinne hat schon Ricarda Huch die Wege der Friedrich Schlegel, Brentano, Werner e tutti quanti mit Görres' Weg zum Katholizismus in Kontrast gestellt [3]). Es ist keine nur äußere Tatsache, daß der Weg, den Görres ging, nicht der Weg eines Konvertiten ist: hier formt sich der »besonnene Wille« einer »fest in sich ruhenden Persönlichkeit« planvoll sein Leben, »und wie groß die Folgerichtigkeit in seinen Wandlungen war, beweist das am besten, daß er selbst sie nicht als solche empfand«.

Nun mag man freilich auch Friedrich Schlegels Entwicklungsgang eine Art von Konsequenz nachsagen, — aber es könnte selbst im günstigsten Fall nur eine Konsequenz seines Intellekts sein. Eine Konversion stellt ja stets ein doppeltes Phänomen dar: ein mit der charakterologischen Veranlagung eng zusammenhängendes psychisches Erleben und eine bestimmte Richtung des Denkens müssen dabei irgendwie zusammenkommen. Mögen nun immerhin aus dem romantischen Lande der unbegrenzten Ideen-Möglichkeiten auch Linien zu katholischem Denken führen

1) Romantischer ‚Katholizismus' und katholische ‚Romantik': »Hochland« XXIII 1 S. 325.

2) Eva Fiesel, Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik (Tübingen 1927), S. 120.

3) Vgl. Bd. II, S. 156 (auch S. 237 ff.) mit 159 f. Aehnlich Benno von Wiese, a. a. O. S. 54. Er gibt ohne weiteres zu, daß, »wie bei Görres, der Wesensursprung sich gerade in der Unterwerfung unter die Kirche« finden kann: »bei Schlegel jedoch ist dies nicht der Fall gewesen«. Uebrigens hat schon Eichendorff in der Form einer Kontrastierung mit Görres an Friedrich Schlegel Kritik geübt.

können, so daß sich bei einem Friedrich Schlegel rein intellektuell und ideologisch eine gewisse Kontinuität aufweisen lassen mag, so ist ein solcher Nachweis, um den sich neuestens Imle höchst ausführlich bemüht hat, doch ein etwas harmloses Vergnügen: daß Schlegel kein Damaskus erlebt, sondern schrittweise und allmählich den neuen Ufern sich zubewegt hat, hatte ich schon früher betont [1]); worauf es ankommt, aber ist dies, daß der romantische Konvertit, am Ende seines Weges angelangt, den Gegenpol seines Ausgangspunktes erreicht hat. Wo noch die gleichen Worte gebraucht werden, bedeuten sie das Gegenteil, die alten Ausdrücke haben einen entgegengesetzten Sinn erhalten, weil ein völlig gewandeltes Lebensgefühl hinter ihnen steht: die bloße Ideologie ist ja nur Vordergrundsdekoration [2]). Während Imles Apologie [3]) sich allzu bequem bei diesen Vordergründen aufhält, stellt Benno von Wieses Buch, das, gleichzeitig erschienen, denselben Gegenstand behandelt, den Versuch einer wirklich eindringenden Analyse dar. In mancher Hinsicht noch wertvoller aber ist, daß, wiederum ungefähr gleichzeitig, ein katholischer Forscher, der bekannte Literarhistoriker von Freiburg in der Schweiz, Günther Müller [4]), einen Weg zur Lösung des Schlegel-Problems weist, der von dem vulgären katholischen Schema (das noch Imle lediglich wiederholt) weit abweicht und auf dem sich die bislang

---

1) Dt. Vjschr. II, S. 403.

2) Daß die Terminologie beibehalten, aber in die alten Termini ein völlig gewandelter Inhalt und Sinn hineingelegt werden konnte, habe ich Dt. Vjschr. II, S. 408 dargelegt. Und welchen Begriffswandel hat gar das Wort »Religion« bei Schlegel durchgemacht! Es ist da wirklich reichlich naiv, Aussprüche über »die Religion« aus der Athenäumszeit mit Schlegels späterer Wendung zur Offenbarungsreligion in Verbindung zu bringen, wie es Imle gleich auf seiner zweiten Seite tut! Ebensowenig sinnvoll ist es, die Erotik der »Lucinde« mit christlicher caritas auf einen gleichen Nenner — »Liebesverlangen« — zu bringen (S. 5).

3) Charakteristisch ist etwa die Art, wie die günstigen Aeußerungen von Enders über Schlegel gegen die anderslautenden jenes nach gerecht abwägendem Urteil strebenden Autors ausgespielt werden (S. 10 f.). Das geistige Niveau dieses Apologetentums wird etwa charakterisiert durch Wendungen wie die von der Muße zum Spekulieren und Sinnen, die Schlegel »als Beamten wohl auf die Dauer vergangen wäre« (S. 25), oder wie die, daß es ihm »von Herzen zu gönnen« sei, wenn sein intensives Gebetsleben ihn seinem Gotte immer näher gebracht habe (S. 33)! — Mit wie geringen positiven Kenntnissen diese Art apologetischer Literatur übrigens auskommt, wird zur Genüge beleuchtet, wenn z. B. Hardenberg für einen Konvertiten (S. 22), Jakob Böhme für einen Katholiken des Mittelalters (S. 93, 217) gehalten wird. Auch daß in einem Buch von 1927 Max Scheler noch ahnungslos als katholischer Eideshelfer zitiert wird (S. 1 f.), ist bezeichnend.

4) Friedrich Schlegel, Von der Seele. Mit einer Einführung hrsg. von Günther Müller (Schriften z. dtsch. Lit., für die Görresgesellsch. hrsg. von Günther Müller, Bd. 2), Augsburg 1927, Benno Filser, LXVIII und 59 S.

so hoffnungslos weit auseinandergehenden Auffassungen wohl zusammenfinden könnten, wenn man auch nicht in allem und jedem mit Müller wird gehen wollen. Das Wesentliche ist dies:

Die durch die romantische Berührung mit dem Mittelalter gegebene *rein gegenständliche* Hinführung zum Katholischen und insbesondere zu seinen *ästhetischen* Ausgestaltungen bedeutet in keiner Weise, daß (wie ein verbreitetes »Mißverständnis« will) »die romantische Bewegung in sich, von sich aus oder als solche eine wesenhafte Affinität zum Katholizismus habe«: *ebenso* gut, wie sie sich Katholischem zuwenden *konnte*, konnte sie sich auch dem Jakob Böhme zuwenden; »sie konnte sich in Schleiermacher pietistisch, in Arnim lutherisch orientieren«, und derselbe Tieck konnte »die heilige Genovefa nicht minder als die antikatholische Glut der Kamisarden der romantischen Erlebnisform assimilieren«[1]). Kurz, die geistige Situation der Romantik ist die der unbegrenzten Möglichkeiten. Man kann also in Friedrich Schlegels Entwicklung in *dem* Sinne, wenn man will, von »Kontinuität« sprechen, daß die romantische Situation, eben weil sie schlechthin *unbegrenzte* Möglichkeiten bot, natürlich auch die *katholische* Möglichkeit offen ließ. Man darf dann bei den romantischen Konvertiten eben nur nicht von einer »entwicklungsmäßigen *Notwendigkeit*« sprechen wollen, sondern muß zugeben, »daß die Anfänge Schlegels *auch* in Potenz zu *ganz andersartigen* Verwirklichungen standen und daß mit der faktisch eingetretenen Verwirklichung eine *Fülle anderer* Möglichkeiten *vernichtet* wurde — wie ein Blick auf die Schicksale zeitweilig Gleichstrebender lehrt, indem er den »weiten Spielraum« der verschiedenartigen Differenzierungs- und Verbindungsmöglichkeiten romantischer Kulturelemente zeigt[2]). Im Vergleich mit der völlig voreingenommenen Einstellung noch des Imleschen Buches, das, ohne irgendwelche Belege dafür beizubringen, sogleich von dem »Wahrheitsdrang« des Romantikers Schlegel ausgeht (das ist der Schlegel, der, zynisch genug, selbst von seinen »Monatswahrheiten« sprechen konnte) und von seinem »rastlos strebenden Sichbemühen«[3]) — wo doch nicht faustisches Suchen nach objektiver Wahrheit, sondern ein Ausschöpfen aller Möglichkeiten subjektiven Erlebens das eigentliche romantische Anliegen ist —, im Vergleich mit einer Darstellung, die wie die Imlesche schon im vorhinein weiß, was sie ‚finden' will, nämlich daß auch Friedrich Schlegel nur ein Beispielfall sein kann dafür, daß echte Sehnsucht nach Gott (wobei diese Echtheit zu Schlegels Gunsten ein-

1) S. XIII f. 2) S. XXXVIII f.
3) S. 5, 24.

fach vorausgesetzt wird) zur positiven Offenbarung, zum Sakramentalen und zur römisch-katholischen Kirche führen »müsse« [1]), — im Vergleich mit einer derart dogmatisch gebundenen Psychologie, die alle Biographik aufhebt, bedeutet Günther Müllers Anschauung unstreitig einen wesentlichen Fortschritt. Hinzugefügt aber muß werden, daß der Geist der Romantik, indem er sich grundsätzlich alle Möglichkeiten vorbehält, eine dem Geist des Katholizismus, der eben auf einer eindeutigen Entscheidung besteht, konträr entgegengesetzte Einstellung bedeutet. Darin ist an Carl Schmitt nicht vorbeizukommen. Weil auch Günther Müller das nicht sehen will, verfällt auch er wieder [2]) in das unmögliche Bild von einer »Materialbereitung«, die in Schlegels Jugendschriften erblickt werden soll, und von einem »Fortgang« zur »Verwirklichung«, d. h. zu einer »immer reineren Herausarbeitung von Intentionen, wie sie bereits in den Anfängen, wenn auch erst ungeklärt, vorhanden waren«: das läuft dann doch wieder ungefähr auf die Vorstellung vom ‚Suchen' in der romantischen und vom ‚Finden' in der katholischen Periode hinaus, wodurch in die romantische Haltung eine ihr wesensmäßig fremde Zielstrebigkeit hineingetragen wird. Zum Wesen des romantischen Typus aber gehört es gerade, daß er von einem festlegbaren Endziel von vornherein nichts wissen mag, weil er sich eben grundsätzlich nicht irgendwie festlegen will: lieber das Chaos — wenn nur die Lebendigkeit, dieser höchste, ja einzige aller Werte, gewährleistet ist. Hier, wo der Stoff immer »in Potenz zu vielen und ‚gegenteiligen' Formen« ist, fehlt eine »einsinnige Akzentgebung« nicht darum, weil »die jeweilige Deutung und Tendenz immer provisorisch« ist — damit wird schon wieder eine Zielstrebigkeit imputiert —, sondern weil sie (man muß schon das Carl Schmittsche Wort gebrauchen) jeweils ‚okkasionell' ist — je nach Eindruck und Stimmung.

II.

»Im Herzen bin ich gewiß . . . Protestantin«, schrieb noch in der Pariser Zeit (im Nov. 1802) Dorothea, Friedrichs Schatten; während die strenge Gesetzlichkeit des (darin »dem alten Judentume« gleichenden) Katholizismus sie abstößt, dünkt sie der Protestantismus mit seiner Freiheit »die Religion der Bildung« [3]). Ja, noch 1804 hat Schlegel selbst den ihm eigenen Geist der Polemik als Geist des Protestantismus empfunden. Er meint damit jenes Moment ständiger Spannung, Bewegtheit und Unruhe, jenes dynamische Bewußtsein, für das alle Statik Erstarrung

1) S. 3. 2) S. XXXIV.

3) Aus Schleiermachers Leben (in Briefen, hrsg. von Dilthey) III, S. 329.

und Tod, Verrat am Lebendigen, Verrat des Lebens selbst, dieses Wertes aller Werte, ist. Natürlich hat die Weltanschauung der Romantik nichts mit der der Reformation zu tun — die säkulare Gegensätzlichkeit beider hat ja Emil Brunner in einem tief schürfenden Vortrag von 1925 wie in seinem Schleiermacherbuch auf der ganzen Frontbreite aufgezeigt; will man aber ‚katholisch' und ‚protestantisch' als profane Kultur- und Bildungsbegriffe nehmen, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das romantische Kultur- und Bildungsideal ein von Grund aus un- und antikatholisches, protestantisches ist.

Der katholisierende Zug [1]) der Romantik spricht nicht dagegen, sondern dafür: katholisieren, d. h. denjenigen Seiten des Katholizismus, zu denen man sich gefühls- oder stimmungsmäßig persönlich hingezogen fühlt, eine subjektive und eklektische Neigung schenken, ist ein — im eigentlichsten Wortsinne — typisch ‚häretisches' Verhalten. Der grundsätzliche Subjektivismus solcher Haltung tritt aber beim Romantiker noch in verstärktem Grade in die Erscheinung, insofern dasjenige, was ihn zur katholischen Welt zieht, nur die Außenseite des Katholizismus ist, seine das leicht entzückte Auge fesselnde schöne Fassade, während die strenge Architektonik des Bauwerks selbst als durchaus fremd, ja feindlich empfunden wird. Das Interesse gilt nur dem, was auf eine rasch entzündete Phantasie wirkt, und was in einem ‚zauberischen', ‚magischen', eben in einem ‚romantischen' Sinne aufgenommen werden konnte, was aber für den Katholizismus selbst eine nur abgeleitete Bedeutung besitzt, für ihn durchaus an der Peripherie liegt.

Das Katholisieren ist immer ein Zeichen, daß man eben nicht katholisch ist [2]). Natürlich kann es eine Zwischenstufe vor dem Katholischwerden sein — wie bei Friedrich Schlegel oder Zacharias

1) Vgl. dazu meine Bemerkungen Dt. Vjschr. II, S. 373, 395, 411, »Hochland« a. a. O. S. 323 f.

2) So hat schon Eichendorff betont, daß die Romantik, »protestantisch« und »außerkirchlich« eingestellt, nur die »allein auf dem psychologischen Boden des Protestantismus überhaupt mögliche« Sehnsucht nach Katholischem (keineswegs nach dem Katholizismus als Ganzem) kannte, daß ihr aber die katholische Gesinnung fehlte. Dieses »katholisierende« Wesen, diese Art, wie »jeder anarchisch sich selbst seinen Katholizismus nach eigenen poetischen Gelüsten zustutzte«, indem er den Katholizismus »willkürlich umdeutete«, empfand schon Eichendorff als so unkatholisch, daß ihn gegenüber solchem ungläubigen, nur mythologisierenden Trachten nach dem »Geheimnisvollen und Wunderbaren«, bloß um des schönen Scheins des Heiligen willen, die ehrliche Frömmigkeit und schlichte Gläubigkeit des nichtkatholisierenden Protestanten Arnim »wesentlich katholischer« dünkte. Vgl. Dt. Vjschr. II, S. 415; »Hochland« a. a. O. S. 331, und ebd. S. 333 über Eichendorffs Zurückführung der Romantik auf den pietistischen Gefühlsüberschwang und seine das Objektive und Positive auflösenden Wirkungen.

Werner —, aber es muß das nicht: August Wilhelm Schlegel, Tieck, Wackenroder, auch die religiöse Weiterentwicklung des Novalis nach der »Christenheit oder Europa«, sind ausreichende Gegenbeispiele.

In jedem Falle ist der katholisierende Standpunkt einer, der, zusamt aller Romantik überhaupt, überwunden werden muß, wenn die Reise wirklich in das Land des Katholizismus gehen soll. »Das Ergreifen der katholischen Objektivität«, urteilt Günther Müller [1]), bedeutet »ein Hinübergehen von der Spiegelhöhe des säkularen Kulturstromes in die ... wesentlich verschiedene und letztlich unvereinbare Welt katholischen Geistes.« Schon in den Philosophischen Vorlesungen von 1804—06 [2]) bekennt Friedrich Schlegel seine »entschiedene Abwendung« von der Romantik der »Kinder der Zeit« und ihrem »alten Trotz«, der sich, »in wachsender Hoffart und dämonischem Uebermut«, »ins Blaue hinaus progressiv, produktiv und projektierend« gab, den Schlegel nun aber nicht mehr »heilig achten« und worin er nicht mehr mit jenen »fortgehen« mochte. Hier kündigt sich schon ganz der Standpunkt des alten Schlegel an. Und dazu nehme man das (noch etwas frühere) Wort aus der »Europa« [3]) von den »zwei Wegen«, das auch über die bloß kunstbetrachtende Fragestellung hinaus schon das Entscheidende ausspricht, indem es dem Wege, den Schlegel bisher gegangen ist, auf dem er sich seine Symbole selbst schuf, und dessen »Gefährlichkeit« und geringe »Erfolgs«aussicht er inzwischen erkannt hat, den »sichereren« Weg gegenüberstellt, den zu beschreiten er sich gerade anschickt: den Weg des »Anschlusses an die geheiligte Tradition der Alten«, um »ganz und gar« ihnen »zu folgen«. Hier ist in vollendet klarer Formulierung die neue Geistigkeit der Restauration gegen den überwundenen Geist der Romantik gestellt.

Dort die schrankenlos in Unendlichkeiten schweifende Freiheit eines subjektiven Enthusiasmus, der kein ‚Gesetz' ertragen kann, dem die Unmittelbarkeit Norm ist, der, revolutionär, alles nur von der neuschaffenden Gegenwart und Zukunft erwartet, — hier die ausdrückliche Rehabilitierung der eben noch offen verleugneten und verfehmten Werte der Dauernden, der Tradition, die Wiederanerkennung objektiver Normen und Institutionen, fester Prinzipien und Maßstäbe: so stellen sich uns restauratives und romantisches Lebensgefühl in einem durchgehenden Gegensatze dar. Das ist nicht das »Reifen« einer »Frucht«, sondern eine — wenn auch gerade bei Friedrich Schlegel Schritt für Schritt vor sich gehende — Umkehr. Es sind zwei entgegengesetzte Ideale, und vom

1) S. XV. 2) ed. Windischmann II, S. 546.
3) IV, S. 144 (Sämtl. Werke, Bd. 6, S. 169).

Standpunkt der Romantik aus betrachtet bedeutete das Katholischwerden einen Abfall, einen Uebergang ins andere Lager, so daß jene romantischen Freunde Friedrich Schlegels, die ihm nach seiner Konversion die Freundschaft kündigten, von ihrem — eben dem romantischen — Standpunkt aus recht hatten, insofern sie in ihm nur einen Abtrünnigen erblicken konnten. Alles Räsonnement kann nichts an der geistesgeschichtlichen Tatsache ändern [1]), daß der Romantiker — das gerade macht sein Wesen aus — eben nicht ‚vollendet' sein will, daß gerade das Nievollendetsein, das ‚Unendliche' im Sinne eines ewigen Werdens, eines ewig nur »Progressiven«, sein Ideal ist, weil er nur so der »heiligen Lebensfülle« sich glaubt bemächtigen zu können. Zu dieser Fülle des Lebens aber gehört auch seine ganze Gegensätzlichkeit; darum ist typisch romantisch das Bejahen aller Polaritäten, das — alles Entweder-Oder als Einseitigkeit ablehnende — Sowohl-Als-auch. So kann der Romantiker auch einmal Anfälle von restaurativem Denken haben; aber die Dynamik des romantischen Denkens schwebt doch über dem Gegensatz von Revolution und Restauration; un- und antiromantisch ist erst die Entscheidung für die Restauration allein — gegen die Revolution. Der Romantiker verschreibt sich nie einer (und am allerwenigsten einer) Sache. Auch wo er nach einer ‚höheren' Vermittelung des Endlichen und Unendlichen sucht, meint er immer nur eine Vermittelung eigener Schöpfung kraft der souveränen Willkür des mit den höheren Fähigkeiten der Phantasie begabten Genies, das den symbolischen Ausdruck solcher Vermittelung in einer »neuen Mythologie« finden mag: immer bleiben solche »Mythologie« und solche »Symbolik« nur »Quellen von Fiktionen« (so Aug. Wilh. Schlegel in der »Europa« von 1803). Den äußersten Gegensatz zu diesem romantischen stellte der restaurative Standpunkt dar, der wieder ein objektiv — und also dogmatisch — Gegebenes anerkennt, ein dem ständigen Fluß der Dinge entzogenes Statisches, Ruhendes, Absolutes. Jetzt erscheint gerade das Grenzenlose und Unbedingte als das Unvollkommene, ja Böse, dagegen das »fest Bestimmte« und Positive als das Gute [2]) — womit alle Romantik implicite verurteilt ist. Jetzt will man nicht mehr, revolutionär, eine ‚neue' Religion ‚stiften', wie Friedr. Schlegel in Jena es wollte, man schaut auch nicht mehr, wie Novalis in der »Christenheit oder Europa« in die Zukunft eines Dritten Reiches, welches das katholische Mittelalter und die protestantische Neuzeit in einer ‚höheren' Synthese vereinen,

1) Das muß ich gegen Imle (S. 24 f.) geltend machen.
2) Vgl. Dt. Vjschr. II, S. 399 f.

den Sinn für das Geheimnis und für die vollendet schöne Darstellung des Geheimnisses mit dem hohen Gute der Freiheit verbinden soll, — jetzt will man nicht mehr den ‚Progreß‘ (über die Reformation hinaus und zu einer ‚freien‘, poetischen Katholizität), sondern man wendet sich zurück: zu der ein für allemal geoffenbarten positiven Religion. Dem Romantiker hätte das ein Starrwerden bedeutet, einen Verzicht auf die freie Lebendigkeit. Soweit man immer noch festhält an einem Ideal von »Romantik«, ist es ein auch nach der Seite der dichterischen Gestaltung ganz nach rückwärts verlegtes, in das katholische Mittelalter — die Zeit Wolframs und Dantes — und die Epoche der Gegenreformation — die Zeit Calderons — zurückprojiziertes [1]). Diese »Romantik« ist nur noch rückwärts gewandte Erinnerung, und die »Sehnsucht« gilt nur noch der Wiederherstellung dessen, was schon einmal — historische Wirklichkeit war [2]).

Der echte Romantiker bemächtigt sich des Katholischen nicht anders wie jedes sonstigen geistigen Erlebnisstoffes. Er lebt von der steten Spannung zwischen der ganzen Fülle der Gegensätze, die das Leben in ständiger Bewegung erhält. Die Idee einer Aussöhnung dieser Gegensätze existiert für die Romantik nur als eine ewige Möglichkeit aller Zukunft. Die Geschichte zeigt ihm nie irgendwo Vollendetes, sondern immer nur das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten. Geschichte ist für ihn das ewig Künftige: alles Vergangene sieht er unter der Blickrichtung der Zukunft. Umgekehrt die Restauration, die alles Zukünftige unter der Blickrichtung der Vergangenheit sieht. An die Stelle der unbegrenzten subjektiven Möglichkeiten ist für sie die einsinnige objektive und autoritative Entscheidung getreten. Der Polaritätsgedanke mit seinem ewigen unruhigen Wechsel ist aufgegeben und aufgehoben und dem Gedanken einer auf Gottes Gesetz beruhenden Ordnung gewichen, in die der Einzelne sich einzuordnen vermag, der er sich unterzuordnen hat. Das Esoterische gilt nicht mehr, und nicht mehr jener romantische progressus in infinitum, wie er Schlegels Idee der »progressiven Universalpoesie« zugrunde lag, die Bewegung um der Bewegung willen. Jenes Unendliche, das »der stete, sich selbst erzeugende Wechsel zweier streitender Gedanken war (wie es im 121.), »das Produkt sich ewig scheidender und mischender Kräfte« (wie es im 412. Athenäumsfragment hieß), verbot jede Festlegung. Nun da es objektiviert ist, ist es, vom Standpunkt der Romantik aus gesehen, »zugleich aufgegeben und geopfert« [3]).

1) Vgl. »Hochland« a. a. O. S. 330, 331.

2) s. Eva Fiesel, a. a. O. S. 121 f.

3) von Wiese, a. a. O. S. 31.

III.

Der unendliche Progreß der fortschreitenden Freiheit im Sinne eines romantisch gedeuteten Fichtianismus war das Palladium der Romantik, die durch die idealistische Philosophie die unbedingte Freiheit und Selbstherrlichkeit, die unbegrenzte Willkür des reinen Geistes gerechtfertigt sah. »Das Organ des Möglichen« [1]) aber war ihr die Phantasie. Nur durch die beiden großen Bildungsmächte, durch Philosophie und Poesie, führte für sie ein Weg zur Religion [2]). Poesie und Philosophie sind für sie, wie ich es schon früher [3]) ausdrückte, die Faktoren und zugleich die Erscheinungsformen der Religion. Die Religion ist hier nur ein Sekundäres, kein Originäres, der romantische Religionskult ein bloßer Ueberbau der romantischen Lebenshaltung. Die alles beherrschenden künstlerisch-philosophischen Interessen lassen das Religiöse nicht ernst nehmen; daher jenes leichtfertige Spiel mit Religionsformen und -vorstellungen, jene Bibelprojekte, jene Vergleiche mit Christus und Mohammed, und jene Leichtigkeit, mit der alles wieder fallen gelassen wird — wenn etwa Fr. Schlegel Schelling in einem »Anfall seiner alten Irreligion« gleich »aus allen Kräften bestätigte«. Sie ließen das Christentum in Poesie »aufgehen«, während es doch — wie ihnen gegenüber schon Eichendorff scharf betonte — »einen übermenschlichen, positiven Inhalt hat, der weder dem Verstande noch der Phantasie, sondern nur dem Glauben zugänglich ist.« Die »Aesthetisierung des Christentums«, urteilt Eichendorff weiter, führte zur »pantheistischen Ausschweifung«; dieses »selbständige« Walten von Phantasie und Gefühl konnte nur »eine Religion der subjektiven Eigenmacht« schaffen [4]). Indem »das ästhetische Prinzip des Möglichen auf die religiös gedeutete Bildungssphäre übertragen wird« [5]), ergeben sich unbegrenzte Möglichkeiten eines Unendlichkeitserlebens, das eine mystische Färbung annehmen kann, aber doch immer ichzentriert bleibt. Vor der absoluten Mystik hat der unbedingte Freiheitswille des Romantikers geradezu einen instinktiven Abscheu [6]). Einem Schleiermacher ist »Mystik« ausdrücklich nur das letzte Ende, in das alle Philosophie, die tief genug ist, ausläuft — Bildungserlebnis also, letzte Blüte einer hohen, über aufklärerische Trivialität erhabenen, wahrhaft ‚gebildeten' Geistigkeit.

Während also hier Philosophie und Kunst die »Religion« erst konstituieren, diese erst ein Produkt jener ist, hat sich auf dem Standpunkt der Restauration das Verhältnis umgekehrt. Dem freien Selbst-

---

1) Ebd. S. 86. 2) Ebd. S. 81. 3) Dt. Vjschr. II, S. 394.
4) zit. Dt. Vjschr. II, S. 415; vgl. auch »Hochland«, a. a. O. S. 331, 333.
5) von Wiese, S. 80. 6) S. ebd. S. 76.

denken des Ich ist der Abschied erteilt, die auf ihm beruhende idealistische Philosophie wird abgelehnt und bekämpft — so von dem späten Fr. Schlegel —, oder die Philosophie wird überhaupt bedeutungslos — wie in der Weltanschauung Eichendorffs. Ist schon 1805 für Friedrich Schlegel [1]) »Spinoza der vollständige Inbegriff des Irrtums« — »vollständiger Irrtum«: ein ganz unromantischer, nur vom Standpunkt eines absoluten Wahrheitsbesitzes aus konzipierbarer Begriff —, so wird in der bald nach der Konversion entstandenen Fichte-Rezension auch der deutsche Idealismus, als auf bloßer individueller Willkür beruhend, verleugnet: das Objektive ist gefunden — außerhalb der Schöpfung: im Gott des Christentums. Das neue Denken beruht — bereits 1806 — auf einer objektiven Voraussetzung: auf »Christus und dem Glauben«. Jetzt schafft die Vernunft nicht mehr, sondern sie »vernimmt«; sie hat ihre Selbstherrlichkeit abgetan und beugt sich, als ancilla, demütig vor der göttlichen Offenbarung. Jetzt ist die Ichheit das falsche Zentrum; die romantische Genielehre ist über Bord geworfen: nichts, was uns emporführt, kann »ohne Gott geschehen, am wenigsten aber durch uns selbst allein bewerkstelligt werden« [2]).

Und wie das Denken, so wird nun auch das Dichten in den Dienst einer höheren Herrin, der Religion, gestellt: das mittelalterliche Ideal erwacht von neuem. Wie die Philosophie, so werden auch Kunst und Poesie dem religiös-kirchlichen Gesamtsystem eingegliedert. An die Stelle der ‚unendlichen Progression' im Sinne der Romantik ist freiwillige Einordnung in eine geistige Hierarchie getreten. Ein anerkanntes Dogma gibt die Maßstäbe, zieht die Grenzen und weist die Aufgaben zu. Das Ideal einer ästhetischen Zweckbefreitheit, in dem der romantische Mensch webte, ist ein aufgegebener Standpunkt; auch die Phantasietätigkeit soll jetzt dem Handeln dienen: bei aller Verschiedenheit des Naturells, bei aller Ungleichheit der Neigung und Begabung für das praktische Leben, die Friedrich Schlegel etwa von einem Görres schied, — wenigstens zeitweilig ergriff dies Wollen auch ihn. Und wenn er nach dem Abebben der nationalen Woge sich wieder der ihm gemäßeren, rein betrachtenden Lebenshaltung ergab, so zeigte sich nun die frühere Romantik, die ihm jetzt mit ihrer Ichzentriertheit nur noch als Ausdruck eines sündig zerrissenen Seelenzustands galt, gewandelt in christliche Mystik.

IV.

Eine ästhetisch-philosophische Weltanschauung mit — sehr losem — religiösem Ueberbau ist abgelöst worden durch ein kirchliches Ordnungs-

1) Windischmann Bd. 2, S. 438. 2) s. Günther Müller, a. a. O. S. LXIII ff.

system mit philosophischem Unterbau und ästhetischer Färbung; die Souveräne von gestern sind zu dienenden Geistern, das eben noch so verachtete Vorurteil — eine objektive Religion mit bindenden dogmatischen Ansprüchen — ist zur neuen, beherrschenden Wahrheit geworden. Und das bedeutet noch m e h r als eine ‚bloße' Umkehrung des Verhältnisses von Herrschaft und Dienst. Wiese [1]) konstatiert bei Friedrich Schlegel seit 1805/06 eine »Einbauung der romantischen Ideologie in das katholische Glaubenssystem«; aber abgesehen davon, daß der Geist der Romantik seiner ganzen Natur nach jeder »Einbauung« in ein heterogenes fertiges »System« von autoritativem Anspruch derart widerstrebt, daß sie damit eben ihre Natur verleugnet, also sich aufgibt, muß Wiese selbst zugeben, daß diese »Einbauung« weithin Umdeutung und Relativierung, ja »Sterilisierung« [2]) ist, so daß frühere Ideen eine ganz neue Bedeutung und einen ganz untergeordneten Platz erhalten, ja daß nur noch b l o ß e E l e m e n t e »der romantischen Ideologie« zurückbleiben. Da es aber eine »romantische Ideologie« überhaupt nur gibt im Sinne einer ‚romantischen' S y n t h e s e (richtiger: einer ‚romantischen' ‚M i s c h u n g') von Ideen auf der alleinigen Grundlage eines eigenen (eben romantischen) L e b e n s g e f ü h l s , so kann man da, wo jene Synthese gelöst und dies Lebensgefühl von Grund aus gewandelt ist, überhaupt kaum mehr von »Romantik« reden, wenn das Wort eine irgendwie eigengeartete Geistigkeit bezeichnen soll. »Die« Romantik [3]) — als ein eigenes, organisches geistiges Gewächs — hört daher mit der Wendung zur Restauration auf; in dem neuen k a t h o l i s c h e n Geistesmilieu ist Romantisches nur noch als E i n s c h l a g möglich [4]). Das Weiterwirken eines romantischen ‚Einflusses' — peripherischer Art! — kann und soll nicht bestritten werden; gewiß wirkt neben der neuen Grundeinstellung die persönliche Veranlagung und der ihr entsprechende ursprüngliche Lebensstil stimmungsmäßig in vielem noch nach; aber eben dieses Herabsteigen in die abhängige und inferiore Stellung des bloßen ‚Einflusses' bedeutete vom Standpunkt der Romantik, die auf ihre geistige Selbstherrlichkeit nicht verzichten konnte, ohne sich selbst preiszugeben, Verrat an der eigenen Sache. Die grundsätzliche Beugung unter ein ihr selbst fremdes ‚Gesetz' ist die Selbstaufgabe der Romantik.

---

1) von Wiese S. 102 ff. 2) Ebd. S. 111.

3) Dabei muß ich auch gegenüber Wieses Polemik (a. a. O. S. 92) stehen bleiben.

4) Auf diesen habe ich auch meinerseits verschiedentlich hingewiesen (mit Bezug auf Friedrich Schlegel: Dt. Vjschr. II, S. 402, 404; »Hochland«, a. a. O. S. 319, 327. Mit Bezug auf die ‚jüngere Romantik': »Hochland« S. 334). Darum sprach auch ich, wie Wiese in seinem Schlußkapitel, von einem »romantischen Katholizismus«, nur daß ich dabei das »Romantische« in — Gänsefüßchen setzte!

Wiese freilich will nichts Geringeres behaupten, als daß die Anschauungen des katholisch gewordenen Friedrich Schlegel die Auflösung des Katholizismus selbst darstellten! Denn das würde es doch heißen, hätte er wirklich die katholische Lehre, »aus einer monotheistischen Gesetzesreligion in eine mit pantheistischen Anklängen versehene Gefühlsreligion . . . umgedeutet«, der katholischen Religion »ihren normativen Geltungscharakter« zugunsten einer »poetischen Verklärung« genommen, die »nun ihrerseits« zum »Sinn« gebenden Moment des Kults und der Riten erhoben worden wäre, und hätte er schließlich den übernatürlichen Glauben ins rein »Psychologische« herabgezogen und als ein bloßes gefühlsmäßiges »Reagieren der Einbildungskraft« aufgefaßt [1]). Die katholische Lehre sei durch diese Psychologisierung »völlig romantisiert worden« [2]). — Tatsächlich aber ist in den Werken des späteren und späten Friedrich Schlegel der romantische Primat des Aesthetischen radikal gebrochen zugunsten der Anerkennung einer objektiven Offenbarung, die als eine feste, absolute, unbedingt verbindliche Größe dasteht; das orthodoxe »System« enthält »das unbezweifelt Rechte« und setzt »allem äußeren öffentlichen Zweifel sowie allen Veränderungen die bestimmteste Grenze, worüber schlechterdings nicht hinausgegangen werden darf« [3]). Wie kann man da von einer Auflösung der katholischen »Gesetzesreligion« in eine pantheisierende »Gefühlsreligion« sprechen? [4]) Auch die Poesie steht nur noch im Dienste der Offenbarung. Alle »Freiheit« der Kunst wie der Philosophie ist, wie Wiese selbst [5]) treffend sagt, nur noch eine »scheinbare«; und wenn die Philosophie jetzt die materialen Fragestellungen der Theologie überläßt und sich allein auf die Fragen nach den »Bewußtseinsformen« zurückzieht, »in denen dieses Positive aufgenommen wird«, so ist das nicht Psychologisierung, sondern — philosophische Resignation. Den mystischen Einschlag aber in dem Denken des alten Schlegel darf man nicht mit »Romantik« verwechseln — so wenig wie etwa die »Symbolik« etwas »Romantisches« ist; und nach der »Versöhnung von Selbstdenken und göttlicher Autorität« [6]) hat der Katholizismus seit den Zeiten der großen Apologeten, also schon seit dem 2. Jahrhundert, immer wieder gestrebt, und niemand in höherem Grade als sein repräsentativster Denker, Thomas von Aquino. Von einer eigent-

1) S. 112. 2) S. 115. 3) s. Windischmann, Bd. 2, S. 250 ff.

4) Schlegel stellt jetzt den (restaurativen) Autoritätsgedanken ebenso gegen den jetzt als Hybris erscheinenden (romantischen) Freiheitsgedanken, wie es etwa der spätere Adam Müller tut, wenn er allen die ‚Ordnung' ‚auflösenden' Mächten gegenüber den »orthodoxen Gehorsam« gegen die »Gesetze Gottes« fordert; vgl. Dt. Vjschr. II, S. 410.

5) S. 116. 6) S. 112.

lichen »Identität von menschlichem Bewußtseinsinhalt und göttlicher Offenbarung“ [1]) kann aber insofern nicht gesprochen werden, als ja, wie auch Wiese [2]) zugibt, die »Distanz zwischen Gott und Mensch« scharf betont wird.

Wenn im übrigen das Verhältnis des einstigen Romantikers gerade zur Scholastik stets ein kühles blieb, so wird man deshalb noch nicht, wie Günther Müller [3]), sagen dürfen, er sei — »kontinuierlich« — der Irrationalist »geblieben«, der er war. Daß ihm die — denn doch nicht zu bestreitenden — formalistischen Tendenzen der aristotelischen Scholastik, die er in den Vorlesungen von 1804—06 hervorhebt, innerlich fremd sein und bleiben mußten, war bei einer Veranlagung wie der seinen nur selbstverständlich; um so mehr will es besagen, wenn dann spätere Darstellungen doch stärker positiv urteilen. Schon 1806 [4]) hebt Schlegel die »unstreitige besondere Autorität« von Augustinus, Bonaventura und Thomas hervor; und wenn er für seine Person zu Anselm und Bonaventura und dem hl. Bernhard ein näheres Verhältnis fand als zu Thomas, so ist das noch nicht — Romantik! Im übrigen zieht Günther Müller selbst gelegentlich [5]) Parallelen zwischen Schlegelschem und scholastischem Denken. Und der von ihm neu herausgegebene (zuerst 1820 erschienene) Aufsatz »Von der Seele« zeigt kaum irgendwo Romantisches, denn die bloße Wendung gegen einen »einseitigen, abgesonderten« abstrakten Rationalismus und das Eintreten für ein Denken, das auf der Harmonie aller Seelenkräfte — Verstand und Wille, Vernunft und Phantasie, Geist und Seele — beruht, ist angesichts des völligen Fehlens des Polaritätsmotivs in keiner Weise ‚romantisch‘, wenn auch die Art, wie hier der nur wissenschaftlichen Gedankenmechanik, die nur Gedanken und immer nur wieder Gedanken erzeugt, als dem »toten« Denken, das Denken aus der Totalität des ganzen Menschen, als das »lebendige« und daher auch wahres Leben erzeugende Denken, gegenübergestellt wird [6]), noch einen Hauch romantischen Empfindens verspüren läßt.

Und wenn Wiese am Schlusse seines Buches [7]) selbst von der Entwicklung Friedrich Schlegels vom romantischen Denken zum katholischen Denken« spricht, so gibt er damit selbst zu, wogegen er vorher polemisiert: daß der Geist der Restauration nicht einfach eine zweite Phase der ‚Romantik‘ ist, sondern etwas seinem innersten Wesen nach Andersartiges.

---

1) S. 117. 2) S. 114. 3) S. XXXV f.
4) S. Windischmann, Bd. 2, S. 435.
5) S. LXI, LXVI Anm. 6) Vgl. S. LIX f., LXII f. 7) S. 120.

V.

Der volle Gegensatz, den das Stadium der vollendeten Katholizität Friedrich Schlegels zu seiner romantischen Epoche darstellt, schließt keineswegs aus, daß diese Entwicklung sich im Wege eines allmählichen Ueberganges vollzog. Das Vorhandensein einer ‚Uebergangszeit' beweist also so wenig etwas gegen die wesensmäßige Gegensätzlichkeit des Ausgangs- und Endpunktes der Entwicklung, wie etwa die innere Gegensätzlichkeit von Romanik und Gotik mit dem Hinweis auf das Vorhandensein des sog. »Uebergangsstils« aus der Welt geschafft werden kann.

Friedrich Schlegels Wendung zum Katholizismus ist insofern die ‚Konsequenz' des übersteigerten Subjektivismus der romantischen Periode, als dieser — aus dem sich bis zur Unerträglichkeit steigernden Bewußtsein der Vereinsamung des Einzelnen heraus — mit psychologischer Notwendigkeit eine Reaktion hervorrufen mußte. So war jene Wendung das Ergebnis einer geistigen Krise — nicht Selbstvollendung, sondern Selbstrettung. Auch Friedrich Schlegel [1]) hatte in seinen jüngeren Jahren, gleich Petrarca [2]), Anwandlungen der »Acedia« mit begleitenden Selbstmordgedanken gehabt; und auch er weiß die ersehnte Ruhe, den Frieden nur zu finden, indem er sich »von der stürmischen See des hin und her wogenden Subjektivismus in den ruhigen Hafen« katholischer Objektivität rettete [3]). Die damit verbundene Unterordnung fiel seiner anschmiegsamen Seele ja nicht so schwer. Es war, wie Wiese es richtig nennt, ein »Opfergang« — diese Hingabe dessen, was ihm zuvor das ‚Leben' bedeutet hatte, für eine Stütze, welche die Gemeinschaft dem Individuum bot, für eine feste Form, mit deren Hilfe er des Lebens — Herr werden konnte: die rettende Möglichkeit für den hilflos Isolierten. ‚Organisch' ist diese Entwicklung nur im psychologischen Sinne; die romantische Weltanschauung wird prinzipiell preisgegeben. Preisgegeben als eine lebendige, von innen heraus wirkende Kraft — was nicht ausschließt, daß rein ideenmäßig eine partielle Kontinuität besteht [4]).

---

1) Vgl. Imle, a. a. O. S. 8 f.

2) Ueber »Petrarca und die Romantik der Renaissance« erscheint soeben eine Erörterung von mir in der »Historischen Zeitschrift«.

3) Imle, S. 22.

4) Das gilt in entsprechender Weise auch für die — der Wendung zur Kirche, psychologisch betrachtet, weithin analoge — Wendung zum Staate und zum Dienst für den Staat, welche Siegfried Kähler kürzlich bei Wilhelm v. Humboldt unter dem gleichen Gesichtspunkt einer romantischen Psychologie verständlich zu machen gesucht hat. Gerhard Ritter hat in einer nach vielen Seiten hin höchst beachtenswerten, sehr ausführlichen

Man darf aber nicht aus dieser partiellen Kontinuität eine notwendige innere Konsequenz machen wollen, indem man, wie Imle es tut, Friedrich Schlegels weltanschauliche Entwicklung einfach mit den Augen ansieht, mit denen sie sich i h m s e l b s t, als er »am Rande des Grabes« stand, darstellte. Wieviel — seis absichtliche, seis unbewußte — Konstruktion pflegt nicht gerade in solchen retrospektiven Selbstzeugnissen zu liegen! Muß das aber nicht doppelt und dreifach gelten, wenn es sich um einen vorwiegend i n t e l l e k t u e l l e n Menschen handelt, dem es allzusehr an Naivität gebricht, als daß nicht sein Reflektieren vieles in die Dinge nachträglich hineinlegte, was von Haus aus keineswegs in ihnen lag, und dazu um einen K o n v e r t i t e n, der ein sehr naheliegendes, gewissermaßen ‚natürliches' — Interesse daran hat, den eigenen Entwicklungsgang in einem bestimmten Lichte erscheinen zu lassen. Wer, wie Imle [1]), eine derartige Selbstdarstellung des Konvertiten der eigenen Darstellung einfach als authentische Unterlage zugrunde legt, verzichtet damit von vornherein auf jede historische Kritik, die der Biograph, wenn er auf Selbständigkeit der Untersuchung und auf Glaubwürdigkeit seiner Ergebnisse Anspruch erhebt, denn doch walten lassen muß.

Solche historisch-kritischen Probleme ergeben sich vor allem dadurch, daß Schlegel seine Jugendschriften mehr als zwanzig Jahre nach ihrer Entstehung für die Ausgabe seiner Werke in so einschneidender Weise geändert hat, daß in der umgearbeiteten Fassung der j u n g e Schlegel, der Romantiker, gar nicht mehr wiederzuerkennen war. Diese Bearbeitung für die Gesamtausgabe brachte nicht nur Veränderungen und Streichungen, sondern auch Zusätze. Daß diese sich eingliedern ließen, beweist keineswegs, wie Günther Müller [2]) will, die Unrichtigkeit des Minorschen Urteils, Schlegels Ueberzeugungen seien damals »so ziemlich in allen Punkten das Gegenteil« gewesen. Daß die Aenderungen einschneidend waren, bestreitet auch Günther Müller nicht; und wenn Feuchtersleben im Schlußband der zweiten Ausgabe der Sämtlichen Werke feststellt, daß das Interesse der ‚Conkordanz' Schlegel nur »selten« veranlaßt habe, »seinen früheren Ansichten zu widersprechen, eine Meinung zu desavouieren, eine Arbeit zu mißbilligen oder zu vernichten«, so kennzeichnet das — abgesehen davon, daß damit zugegeben wird, daß auch dies vorkam — doch nur Schlegels diplomatische Fähigkeit, auch unter Verzicht auf jene

---

Besprechung von Kählers Buch in der »Dt. Lit.-Ztg.« (1828, Sp. 179—197) geltend gemacht, daß sich — trotz allem — i d e e n m ä ß i g doch Z u s a m m e n h ä n g e finden, welche den Reformminister von 1809/10 mit dem Autor von 1791 und 1792 verbinden (Sp. 192 f.).

1) S. 4 f. 2) a. a. O. S. XXII, vgl. S. XXXVIII.

,groben' Mittel mit den subtileren Künsten des »Brückenbauens«, des »freundlichen Verbindens und Verschmelzens« der einen Ansicht mit der andern — Künste, die Feuchtersleben Schlegel an derselben Stelle ausdrücklich nachrühmt — seinen Zweck zu erreichen verstand.

Man darf es daher auch nicht sorglos nachsprechen, wenn Schlegel 1817 [1]) von dem »beständigen Suchen« seiner »philosophischen Lehrjahre« spricht: das gehört eben mit zu jener retrospektiven Klitterung seiner Lebensgeschichte, die er selbst schon inauguriert hat, und in der andere dann fortgefahren haben. Günther Müller [2]) will »eine Gleichartigkeit der Bewegungsrichtung« erkennen, die »alle Stadien Schlegels durchwalte«; aber von einer bestimmten »Richtung« der Bewegung läßt sich innerhalb des geistigen Bezirks der Romantik überhaupt nur mit starken Vorbehalten reden — es handelt sich mehr um einen fluktuierenden Zustand ständig wechselnder Bewegtheit. Schlegels katholische Epoche aber ist bereits von Feuchtersleben [3]) treffend gekennzeichnet worden als ein »Ausruhen« nach all der ständigen Unrast und Unruhe der romantischen Zeit: was er »gesucht« und nun »gefunden« hat, ist nach Feuchterslebens Ausdruck das »Kissen«, nach dem der Müdegewordene verlangte. Daß dies Müdewerden ihn zu objektiv reiferer Erkenntnis führte, wenn er etwa nun, 1805 [4]), die Jenaer Religionsstifterei als »Torheit« erkannte, vermag an jener Charakteristik des subjektiv-psychologischen Weges, auf dem er zu ihr gelangte, nichts zu ändern.

Daß die ,Objektivitätswut' Schlegel »geblieben« sei, wie Günther Müller [5]) meint, dürfte denn doch eine etwas kühne Umschreibung der gewiß nicht zu bestreitenden Tatsache sein, daß dem Romantiker auch in allen Strudeln des Subjektivismus trotz allem immer eine Sehnsucht nach dem Objektiven — aber doch eben immer nur als der eine Pol seiner Seele — bleibt. Als die ,Objektivitätswut' in Schlegels Paris-Kölner Jahren wiederkehrt — nun in der mittelalterlich-katholischen statt in der einstigen antiken Gestalt —, da bedeutet das die runde Absage an das romantische Evangelium von dem durch seine schöpferische Kraft souverän das Nicht-Ich setzenden Ich und die Anerkennung von Offenbarung und Kirche als der über dem Ich stehenden, schlechthin entscheidenden Instanzen. Es ist wie ein letzter Ausdruck der völligen Preisgabe der romantischen Grundpositionen, wenn die »Philosophie der Sprache« von 1829 die Ironielehre der Romantik in ihr vollendetes Gegenteil verkehrt: hier ist die romantische Ironie zur »falschen« geworden, die

1) Windischmann, Bd. 2, S. 524. 2) S. XX. 3) a. a. O. S. 285.
4) Windischmann, Bd. 2, S. 434. 5) S. XLIII.

»richtige« aber ist die ihr entgegengesetzte, ganz aus dem christlichen Gedanken heraus konzipierte »Ironie der Liebe«.

Es ist ein Widerspruch in sich, wenn man wie Imle [1]) sagt, »im Katholizismus« sei die Romantik zum »Ebenmaß der Vollendung« gelangt: denn Ebenmaß ist eben ein antiromantischer Begriff, und nicht ohne tiefes Recht hat Fritz Strich die »Vollendung« als den Grundzug der Klassik und die »Unendlichkeit« der Romantik als einander polar entgegengesetzte Typen gegeneinander abgehoben.

Wer so vorgeht wie Imle, nimmt der Romantik überhaupt jede Eigenbedeutung innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklung. Dieser einseitig biographischen, nur den individuellen Personen zugewandte Betrachtungsweise geht aller Sinn ab für die geistesgeschichtlichen Epochen als eigenständige Atmosphären, durch welche die einzelnen Persönlichkeiten, in bestimmten Stadien ihres Lebensweges, nur hindurchgehen. Man stellt ja doch auch, und mit Recht, die »Empfindsamkeit« und den »Sturm und Drang« der »Klassik« als wesensverschiedene geistige Haltungen und Epochen gegenüber, obwohl Goethe ja im Verlauf eines reichen und somit auch wandlungsfähigen Lebens sie alle durchmessen hat.

VI.

Liegt der Fall bei einem »romantischen Denker« wie Friedrich Schlegel immerhin recht kompliziert — kann doch Günther Müller [2]) geradezu behaupten, er sei gar nicht »genuin romantisch« im Sinne eines »echten Romantikers« wie etwa Tieck [3]) (Müller findet sogar in Schlegels Athenäumszeit »viel Aristotelisches«) —, so ergibt der nicht ideologisch verdunkelte, rein psychologische Fall der »romantischen Naturen«, wie Ricarda Huch sie nennt, ein sehr viel einheitlicheres Bild. Bei einer Natur wie Clemens Brentano gibt auch Günther Müller [4]) zu, daß hier »von einem Salto mortale gesprochen werden könne«.

Von Anfang an leidet Brentano, wie schon der »Godwi« deutlich erkennen läßt, unter seiner eigenen Natur und den ihm aus dieser quellenden quälenden Ideen; daher das Verlangen nach „Rausch- und Beruhigungsmitteln ..., mit denen er das Wühlen und Wallen seiner Leidenschaften zu bannen hoffte" [5]). Aber noch die Sehnsucht des

1) S. 220. 2) S. XLV f.

3) Es ist beachtenswert, daß hier als der Typ des »echten« Romantikers gerade eine Persönlichkeit genannt wird, die nicht katholisch wurde.

4) S. XIX.

5) Friedr. Gundolf. Ueber Clemens Brentano: Ztschr. f. Dtschkde. 1928, S. 104: über die „Idee vom Katholizismus" in den Rosenkranzromanzen.

Romantikers ist gebrochen, denn die geheime, nein sogar ausgesprochene Furcht vor der Beengung, die jede wirkliche Gestaltwerdung mit sich bringen würde [1]), schwingt immer mit. So sehnt er sich zwar nach Religion, aber so, daß diese Religion eben Sehnsucht bleiben und nicht ‚Gestalt' annehmen soll: nach einer Religion, die immer »das Unbestimmte, Dämmernde der Umrisse« behält, die — als eine Religion eigener Schöpfung — immer im ‚Werden' bleibt, weil nur dann ihre ‚Lebendigkeit' gesichert scheint.

Das ist Romantik. Und Brentanos Weg vom Leiden unter dieser Romantik zur bewußten und gewollten Beugung unter das ‚Gesetz' des Ordo ist sein Weg heraus aus aller Romantik und hin zur katholischen Kirche.

Schon in derjenigen Periode, in der er noch jede ideelle Institution abgeschmackt findet und in einer »Religion, die sich auf Gebote zurückführt, nur eine Polizeianstalt« erblickt, weil sie das Freie und Genialische im Menschen vernichtet, indem sie es reguliert [2]) — schon in der Periode also, in welcher für Brentano noch der poetische Mensch das Vorbild des Menschentums ist [3]) —, schon da erkennt er als den Urgrund seiner Fehler, seiner Unruhe und seiner Unzufriedenheit die »Unordnung« in seinem Tun und Denken, und schon da erwartet er das Glück von der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die »das eigentliche größte Geheimnis aller Tugend, aller Kunst ist« [4]): »Meine ganze Bizarrität, alles was in mir bloß interessant ist«, schreibt er an Sophie Mereau [5]), ist nur die »scheinbar genialisch drapierte Unordnung und daraus entspringende Mutlosigkeit und Unwill an dem Leben«. »Ich habe daher kein Mittel, mich zu retten«, bekennt er etliche Jahre später [6]), als »eine außerordentliche Planmäßigkeit« — »die Planmäßigkeit aber ist mir selbst leider sehr gegen die Natur, da meine Natur sehr unordentlich ist; aber ich habe mir vorgenommen, die Ordnung in allem, was mich umgibt, mit Gewalt hervorzubringen«. Und so versucht er denn, »sich aus romantischer Regellosigkeit zu befreien im Glauben an eine höhere Sinnord-

---

1) Vgl. Ernst Koethke, Clemens Brentanos religiöser Werdegang (Hamburg 1928, Kommissionsverlag Ed. Lanzenberger; 86 S.), S. 20 f. — Dem Autor der tief schürfenden Arbeit scheint nur unbekannt geblieben zu sein, daß genau das gleiche Thema schon 1915 in einer Dissertation von Freiburg in der Schweiz durch P. Leodegar Hunkeler O. S. B. bearbeitet worden ist, die freilich auf einem wesentlich niedrigeren Niveau steht.

2) Briefwechsel zwischen Clemens Brentano und Sophie Mereau, hrsg. von H. Amelung, 1908, Bd. I, S. 51.

3) Ebd. S. 149. 4) Ebd. Bd. II, S. 21.

5) Ebd. Bd. II, S. 60.

6) Sämtl. Werke, hrsg. von C. Schüddekopf, 1909 ff., Bd. IX ^{2}, S. LXX, Agnes Harnack.

nung«[1]). Es ist bezeichnend genug, wenn der Romantiker dem »tollen Formgebraus« der »gotischen Barbarei« gegenüber Schinkels Klassizismus erhebt[2]). So kam er zur katholischen Kirche, weil seine Natur eines geordneten Glaubens bedurfte und äußerer Formen, an die der Glaube sich zu halten und anzulehnen vermochte. Und darum scheute nun der der Kirche Gewonnene[3]) — »aus instinktivem Selbsterhaltungstrieb«, wie Koethke[4]) feinfühlig bemerkt — gerade die ihm in ihrer Unbestimmtheit innerlich verwandte Welt der Mystik, um sich lieber an das klare und beständige Gesetz zu halten, das er bei den — Jesuiten fand. »Mit der ganzen Liebe eines tief gelösten, aber schwer sich fassenden Geistes verehrte er ihre strenge Zucht« und ihre auf den unbedingten Gehorsam gestellte Erziehungskunst[5]). Es ist dieselbe Hochschätzung von Zucht und Ordnung, die nun sein enges Verhältnis zu den Jesuiten begründete, und die dem alten Brentano die Gestalt Goethes »so groß und seine Zeit überragend« erscheinen ließ »durch Maß, Gesetz, Ordnung«[6]).

VII.

Der Lebensweg Brentanos ist gleichsam ein Symbol für das Ende der Romantik. Und dieser Lebenslauf hat seine Parallelen. Wohl die am meisten in die Augen fallende ist die Lebenslinie Zacharias Werners: auch er suchte sich »aus innerer Zwiespältigkeit und Zerrissenheit in den Schutz des sicheren Glaubens zu retten«[7]). Aber es besteht kein Grund, den Fall Fr. Schlegels prinzipiell anders zu betrachten. Nach Eva Fiesel[8]) sollen seine Spätwerke »noch einmal an die Jugend der Romantik gemahnen«, soll auch in seinen letzten Werken »die Form des kirchlichen Bekenntnisses ganz zurücktreten« gegenüber der nach innen gewandten Sehnsucht; sie stellt ihn mit Novalis zusammen und gegen die »Görres, Brentano, Stolberg«, welche im Endstadium ihrer Entwicklung »die reine christliche Lehre im Sinne des katholischen Dogmas vertreten«. Aber es ist ein völliges Mißverstehen, wenn man meint, das täte nicht auch der späte Schlegel. Dessen Standpunkt hat nichts mehr zu tun mit dem des Novalis, der »drei Gestalten« von »Christentum« aus-

---

1) Koethke, a. a. O. S. 51.

2) Gesammelte Schriften, hrsg. von Christian Brentano, 1852 ff., Bd. VII, S. 286 f.

3) Auch eine katholische Autorin, Käte Friedemann (Die Religion der Romantik: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1925), bemerkt, daß man Brentano, wenngleich er geborener Katholik war, »getrost als Konvertiten bezeichnen könne« (S. 274).

4) a. a. O. S. 68. 5) Ebd. S. 72.

6) 1839 zu Freiligrath; Koethke S. 75.

7) Eva Fiesel, a. a. O. S. 194. 8) Ebd. S. 120, 192.

drücklich zur »Wahl« stellt, wobei (unter dem bloßen christlichen Namen) ein Pantheon jeglicher Art von Religiosität vorgestellt wird. Vielmehr ist auch bei ihm mit der Verankerung in der festen Tradition einer Jahrhunderte alten Kirche an die Stelle des an keiner Form meßbaren religiösen Erlebnisses der Romantik ein völlig anderes Lebensgefühl getreten. Viëtor hat recht, wenn er [1]) unter den romantischen Konvertiten, die »sich in objektive Gesetzlichkeit retteten«, Fr. Schlegel in einer Reihe mit Zacharias Werner und Brentano nennt.

Wie erwähnt, ist auch von katholischer Seite zugegeben worden, daß man auch den katholisch geborenen Brentano mit Fug unter die »Konvertiten« zählen dürfe; in der Tat weist sein Lebenslauf etwa mit dem einer ihm in vielem so verwandten Natur wie Zacharias Werner starke Aehnlichkeiten auf. Aber es trifft an allem vorbei, wenn, in Einem Atem mit Brentano, auch Görres als ein solcher »Konvertit« bezeichnet wird [2]). Die »Konversionen« bedeuten den Abschluß der »schöpferischen« Romantik [3]). Zwischen dem Fr. Schlegel, der, in der ‚Woldemar'-Rezension, von keiner durch historische Offenbarung gewonnenen religiösen Gewißheit etwas wissen will und die Menschen, die sich ihr hingeben, als Sybariten brandmarkt, während ihm leidenschaftlicher Unglaube, als ein Zeichen von innerer Aktivität, in hohem Grade religiös erscheint [4]), — der, um die gleiche Zeit, am ‚Protestantismus' (im Sinne der Religion des freien, nur auf sich gestellten Individuums) das revolutionäre Element rühmt und ihn als die universale und progressive Religion feiert [5]), — zwischen diesem Standpunkt und der Hingabe an eine bestimmte, positive Religionsform liegt eine Welt. Das Wesen der Romantik war das in ahnungsvoller Sehnsucht »alle Grenzen Uebersteigende und Vernichtende«; indem dies nun »eine Grenze findet«, »hört die Romantik . . . auf, romantisch zu sein« — das wird auch von katholischer Seite eingestanden [6]). Will man dann also noch von einer Romantik sprechen, die nicht mehr — romantisch ist,

---

1) Dt. Vjschr. II, S. 560.

2) Käte Friedemann, a. a. O.

3) Auch diese katholische Autorin leugnet nicht, daß die eigenschöpferische Romantik sich auf die »Epoche der subjektiven Gefühlsreligion« beschränkt, die vor dem Bekenntnis »zu den vorgeschriebenen Dogmen der Kirche« liegt (a. a. O. S. 345).

4) Prosaische Jugendschriften, hrsg. von Minor, 1882, Bd. II, S. 329.

5) Vgl. dazu die treffende Bemerkung K. Friedemanns (a. a. O. S. 354 f.): »Die Romantiker haben nicht selten recht abfällige Urteile über den Protestantismus gefällt; aber alles, was sie im Einzelnen gegen ihn vorzubringen hatten — der Hinweis auf seinen prosaischen, nüchternen Kultus, seine Kunstfeindlichkeit . . . —, das sind doch . . . nur Vordergrundsdinge.«

6) Ebd. S. 372.

so sind wir bei einem Spiel mit Worten angelangt, die ihren Inhalt verloren haben. Zu sagen: »ihre Entwicklung führte die Romantik von der Formlosigkeit zur geschlossenen Form«, ist scholastischer Historismus: denn die Entwicklung zur geschlossenen Form bedeutet die Entwicklung der Romantik zu ihrem »Gegenpol«. »Doch vielleicht lag auch dies Ende schon am Anfang beschlossen«[1]) — gewiß: so, wie jedem Stadium menschlicher Kulturentwicklung das gewisse Schicksal seines Sterbens und seiner Ablösung durch die nächste Gegenströmung schon mit in die Wiege gelegt ist.

Vom Standpunkt der Romantik aus gesehen, sind die Konversionen Abdankung und Uebergang ins feindliche Lager. Mag man den »Bruch« in der geistigen Entwicklung jener Figuren bestreiten, unbestreitbar ist die Biegung der Kurve ihres psychologischen Lebenslaufes, deren Umbiegung und rückläufige Bewegung. Für einen Mann wie Görres gilt nichts Aehnliches; und darum darf man von den geborenen Katholiken zwar Brentano, nicht aber Görres unter die »Konvertiten« rechnen. Seine geistig-seelische Lebenskurve zeigt, bei aller starken Bewegtheit, nicht ein kurzes, rasches Hinauf, dem bald ein Müdewerden und langsames Absinken folgt, — sie geht (Ricarda Huchs treffsicheres Urteil wurde schon erwähnt) immer weiter geradeaus und gerade empor: in ungebrochener Kraft — bis an sein Ende.

Gewiß ist mit dem Entgegennehmen der Offenbarung des »Göttlich-Positiven« in der Form einer gültigen und traditionell anerkannten Lehre auch für einen Görres eine ganz andere geistige Situation gegeben als die der romantischen Sehnsucht nach dem Unerreichbaren und des romantischen Willens zur Unendlichkeit. Doch die besteht eben auch für einen Eichendorff nicht mehr. Mit ihm aber, dem von Haus aus katholischen Menschen, gehört Görres zusammen als der im Wege einer organischen seelischen Entwicklung innerlich katholisch Gewordene. Nicht mit jenen durch den inneren, seelischen Bruch hindurchgegangenen »Konvertiten« — mochte der auch ideologisch noch so gut durch den äußeren Anschein des allmählichen und bruchlosen ‚Ueberganges' drapiert sein. Bei ihnen liegt ein völlig anderer psychologischer Tatbestand vor als bei Görres.

Ist der eine scheinbar unausrottbare Grundfehler der landläufigen Auffassung der, daß man nicht grundsätzlich zu unterscheiden vermag zwischen jenem romantischen Katholisieren, dem »das mystische Dunkel nur einen reizvollen Hintergrund für die Träume und Spiele der

---

1) Eva Fiesel, a. a. O. S. 193.

Phantasie bedeuten sollte«[1]), und den romantischen Konversionen, welche die Absage an die Romantik darstellen, — so besteht der andere übliche Fehler darin, daß man nicht unterscheidet zwischen der gebrochenen Lebenslinie der Fr. Schlegel, Brentano, Werner, deren Katholischwerden aus Lebensunfähigkeit, aus Halt und Schutz suchender Schwäche, den Bankerott der Romantik bedeutet, auf der einen Seite und auf der anderen einem Katholisch sein als einem Anderssein von Natur, wie bei Eichendorff, oder einem organischen Wachstum als Weg zum Katholizismus wie bei Görres.

Dies — den vollen Gegensatz zu jenem Konvertitentum aus Weltmüdigkeit und Entsagung darstellende — Organische im Katholizismus eines Eichendorff findet seinen Ausdruck in »einer Weltfreudigkeit und einem in sich beruhenden Lebensgefühl, das ihn völlig von den frühen Romantikern und der späten Philosophie Fr. Schlegels unterscheidet«, und die ein »neues Gefühl für die Wirklichkeit bekundet«[2]). Nur da, wo ein organisch gewachsener Katholizismus solches Gefühl für die Wirklichkeit zeitigte, nur da konnte jenes offene und tätige Weltverhältnis sich entwickeln und praktisch sich auswirken, das für die Eichendorff und Görres charakteristisch ist — im Gegensatz zu den romantischen Konvertiten.

1) Ebd. 2) Vgl. ebd. S. 194 f..

ERKENNTNIS UND SEIN[1]).

VON

S. FRANK (BERLIN).

1. Das Transzendenzproblem.

I.

Kant hat bekanntlich einmal gesagt, es wäre ein »Skandal« für die Philosophie, daß die Ueberzeugung von der Realität der Außenwelt nur auf blindem Glauben, nicht aber auf einem logischen Beweise beruhe. Er hat damit vollkommen recht gehabt. Denn nimmt man diese Voraussetzung der Realität der Außenwelt in ihrer genauen Fassung, nämlich als Teilinhalt des allgemeinen Transzendenzprinzips, wonach in allen Gebieten unserer Erkenntnis ein vom Bewußtsein oder von der Erkenntnis unabhängiges Sein der Gegenstände postuliert wird, so ist diese Annahme kein rein subjektiver Glaube, keine einfache »herrschende Meinung« des Alltagsmenschen, die der Philosoph ruhig verneinen oder über die er sich hochmütig hinwegsetzen könnte. Sie bestimmt im Gegenteil — wie es noch weiter zu zeigen sein wird — den Sinn jeglicher Erkenntnis und kann deshalb sinnvoll gar nicht geleugnet werden. Es kann sich gar nicht darum handeln, die Frage zu entscheiden, ob diese Annahme wahr oder falsch sei, sondern nur darum, diese Annahme zur letzten logisch-durchsichtigen Klarheit zu erheben und dadurch ihre unleugbare Evidenz darzutun.

Nun bleibt aber die Sachlage, trotz aller Tiefsinnigkeiten und Spitzfindigkeiten der kantischen und nachkantischen Erkenntnistheorie, bis jetzt, so viel ich sehe, dieselbe, wie zu Kants Zeiten. Entweder wird

1) Der vorliegende Aufsatz versucht in gedrängter Form einige Hauptgedanken meines Systems der Erkenntnistheorie und Ontologie darzustellen, das ausführlich in meinem in russischer Sprache erschienenen Werke »Der Gegenstand der Erkenntnis. Ueber die Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis« (Petersburg 1915) entwickelt ist.

nämlich — und das ist die vorherrschende Richtung, die durch den Idealismus und Kritizismus jeglicher Abart und durch verschiedene Immanenztheorien vertreten ist — versucht, das Transzendenzprinzip in seiner genauen und strengen Fassung irgendwie umzudeuten, es durch irgendwelche mehr oder minder tiefsinnig gefaßte Surrogate zu ersetzen, also das Prinzip selbst als eine Illusion, als ein großes, alles Menschenbewußtsein umfassendes «Als-ob« zu entlarven, mithin seinen wahren Sinn zu leugnen. Oder aber, soweit es sich um realistische Theorien handelt, wird das Transzendenzprinzip, die Voraussetzung des vom Bewußtsein unabhängigen Seins der Gegenstände, offen oder heimlich einfach unaufgeklärt und ungerechtfertigt hingenommen. In beiden Fällen fehlt offenbar das hier allein erforderliche, das als die Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie bezeichnet werden kann: das Transzendenzprinzip, d. h. den Gedanken eines von der Erkenntnis unabhängigen gegenständlichen Seins, in seinem vollen, ungeschmälert-authentischen Sinne, in seiner ganzen Wuchtigkeit zugleich logisch zu rechtfertigen und zur letzten Evidenz zu erheben.

Ohne auf die vielverzweigten und verschiedenartigen Konstruktionen in dieser Frage hier systematisch einzugehen (in meinem oben erwähnten russischen Buche habe ich versucht, sie zu klassifizieren und zu beurteilen), möchte ich nur zur Erläuterung einige Beispiele prinzipiell falscher Lösungstypen kurz erwähnen. So ist z. B. Berkeleys bekannter Versuch, das »esse« seinem Sinne nach als »percipi« zu erklären und den Gedanken des gegenständlichen Seins als ein unnötiges metaphysisches Hirngespinst zu leugnen, gänzlich verfehlt, was eigentlich schon aus der kantischen Gedankenwelt klar hervorgeht. Das gegenständliche Sein ist seinem Sinne nach eben etwas ganz anderes, als der Inhalt der Wahrnehmung. Es fällt weder quantitativ, noch zeitlich, noch qualitativ mit dem letzteren zusammen, weil der gemeinte gegenständliche Inhalt immer notwendigerweise unendlich reichhaltiger ist als der wahrgenommene Inhalt, insbesonders eine nichtwahrgenommene (buchstäbliche oder symbolische) Tiefendimension besitzt, weiterhin weil sein Sein zeitlich mit der Wahrnehmungszeit nicht erschöpft ist, da doch der Gegenstand in der Zeit, wo er nicht wahrgenommen wird, nicht zu sein aufhört und schließlich, weil der beharrliche, in sich zusammenhängende, in wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten ausdrückbare Gegenstand, wie er an sich ist oder gedacht werden muß, deshalb auch qualitativ überhaupt etwas ganz anderes ist, als die Reihe von flüchtigen Teilbildern, die wir von ihm wahrnehmen können. Versucht man aber (wie es nach dem Vorbilde von Berkeley von J. St. Mill und Schuppe getan wurde) dieses

nicht wahrgenommene Sein als Wahrnehmungs*möglichkeit* zu definieren, so ist es entweder eine nebelhafte Redensart oder setzt schon das unabhängige gegenständliche Sein voraus. Denn von einer Möglichkeit ist nur da sinngemäß zu reden, wo zwei voneinander unabhängige Seinsschichten und Geschehnisreihen sich zufällig kreuzen. Für einen Realisten hat der Gedanke einer *möglichen* Wahrnehmung einen genauen Sinn, insofern das Zusammentreffen zwischen erkennendem Bewußtsein und Gegenstand weder notwendig, noch unmöglich, mithin eben möglich ist. Für den Idealisten hat aber dieser Begriff überhaupt keinen Sinn. Er muß also bei der tatsächlichen Wahrnehmung bleiben. Es ist aber ein unendlicher Unterschied zwischen einer Welt, die unaufhörlich durch unsere Wahrnehmung geschaffen und zerstört wird, und einer beharrlichen Welt, die ganz unabhängig von unserer Wahrnehmung ein für allemal da ist; zwischen einer Welt, die *ist* nur, weil wir sie wahrnehmen, und einer Welt, die wir wahrnehmen, weil sie eben *ist*, — und die also ist, auch wenn und insofern wir sie nicht wahrnehmen, auch niemals wahrgenommen haben und vielleicht auch niemals wahrnehmen werden (wie etwa die letzten unwahrnehmbaren Bestandteile der Materie). Nennt man dieses unwahrgenommene und eventuell sogar unwahrnehmbare Sein ein »metaphysisches«, so muß die einfache Tatsache nicht vergessen werden, das eben dieses vermeintlich »metaphysische« Sein sowohl von allem »gesunden Menschenverstande«, von dem unbeirrten relaistischen Bewußtseine des Menschen und auch der ganzen Wissenschaft als etwas ganz zweifelloses angenommen und bejaht wird, als auch den Sinn jeglicher Erkenntnis begründet. Andererseits wäre es nicht schwer zu zeigen, daß die Welt in der Fassung von Berkeley überhaupt keine Welt im Sinne eines geordneten Ganzen, sondern ein absolutes Chaos ist. Statt die Welt und das Sein so zu nehmen, wie sie eben einmal von Gott geschaffen sind (was eben nur durch Anerkennung des Transzendenzprinzips geschehen kann), zieht es der Berkeleysche Idealismus vor, ein von seinem Standpunkte aus einzig erklärbares und mögliches Chaos an ihre Stelle zu setzen.

Bekanntlich war es die große Aufgabe von Kant, das Rätsel der Transzendenz nicht durch einfache Leugnung des eigentümlichen gegenständlichen Charakters des Seins, wie es Berkeley tat, sondern durch seine Zurückführung auf ein tiefer liegendes und rationell erklärbares Prinzip zu lösen. Wir können hier natürlich nicht auf alle komplizierten Gedankenzusammenhänge, zu denen dieser Versuch bei Kant selber und bei seinen Nachfolgern geführt hat, ausführlich eingehen. Es genügt aber unserem Zwecke, den allgemeinen Sinn der Kantschen Lösung zu

bestimmen. Er besteht darin, daß die Transzendenz des gegenständlichen Seins durch Zurückführung des Seins auf eine Ideenwelt, auf einen gewissen *κόσμος νοητός* (wie auch der letztere bei Kant und seinen Nachfolgern genauer bestimmt wird — als »transzendentale Einheit der Apperzeption«, als »Bewußtsein überhaupt«, »reine Erkenntnis«, »erkenntnistheoretisches Subjekt«, »Reich der Geltung« usw.) überwunden wird. In diesem Versuche muß die Fragestellung selber von ihrer Lösung streng unterschieden werden. Die richtige Fragestellung muß als großes und ewiges Verdienst Kants anerkannt werden. Es handelt sich eben darum, das Transzendenzprinzip, bzw. den gegenständlichen Charakter der Erkenntnis zu erklären, was nur durch seine Zurückführung auf ein tieferliegendes und evidenteres Prinzip geschehen kann. Was aber die Lösung selbst dieser Frage bei Kant und seinen Nachfolgern angeht, so muß sie doch als verfehlt bezeichnet werden, im letzten Grunde darum, weil hier versucht wird, das Transzendenzprinzip nicht bei seiner vollen Anerkennung zu erklären, sondern doch als eine Illusion hinzustellen und es in einer dem Bewußtsein oder der Erkenntnis immanenten Sphäre aufzulösen. Der Kernsinn dieser ganzen Richtung ist in dem bekannten Kantischen Ausspruch enthalten: »außer unserer Erkenntnis haben wir doch nichts, womit wir unsere Erkenntnis vergleichen könnten«. Im Gegensatz also zur »gewöhnlichen Meinung«, oder vielmehr zur genauen phänomenologischen Beschreibung des Sinnes dessen, was »Erkenntnis« genannt wird, wonach Erkenntnis immer am Inhalt des Seins selber gewertet wird (wie rätselhaft oder unbegreiflich dieses Verfahren auch wäre), ist dem Kantianismus die Erkenntnis ein geschlossener Kosmos in sich, der in keiner Beziehung zu einer außerhalb seiner liegenden Instanz gebracht werden kann. Dieser Typus einer Lösung des Transzendenzprinzips stößt aber auf zwei unüberwindliche Schwierigkeiten. Erstens. Wie verfeinert und sublimiert auch diese Gedanken- oder Ideenwelt gedacht wird, die allumfassend sein soll und also das gegenständliche Sein erst aus sich heraus begründen muß, wie weit sie auch von dem gewöhnlichen, »vulgären« Begriffe des »menschlichen Bewußtseins« abstehen mag, es bleibt doch ein unüberwundener und unüberwindbarer Rest von Psychologismus in ihr stecken. Auch »Bewußtsein überhaupt« ist doch Bewußtsein, auch »reine Erkennsnis« ist eben Erkenntnis. Nun ist aber Bewußtsein und Erkenntnis eben notwendigerweise Bewußtsein und Erkenntnis von Etwas, setzt also eine Beziehung zu etwas, was selber kein Bewußtsein, keine Erkenntnis mehr ist, schon voraus. Auch der objektive Idealismus kann sich also niemals vom Widerspruche losmachen, ein Teilmoment, das nur als Relationsbegriff, also in Beziehung

zu etwas anderem, zu dem ihm korrelativen Momente sinnvoll gedacht werden kann, in ein geschlossenes und selbstgenügsames Ganzes zu verwandeln. Die ganze Welt, das ganze Sein zu einem Erkenntnis- oder Ideenreiche zurückzuführen ist ebenso sinnlos, wie etwa zu behaupten, daß die Richtung »links« in sich schon die Dualität von »links« und »rechts« enthalte oder begründe, oder daß es im letzten Sinne nur ein »oben«, nicht aber ein »unten« gäbe. Die Bezeichnung zwischen Subjekt und Objekt kann eben keinem, auch nicht einem »absoluten« Subjekt streng immanent sein; sie kann nur aus einer wirklich übergreifenden, dritten Sphäre folgen. Ob man grob psychologistisch die ganze unermeßliche Welt in die kleine Sphäre des menschlichen Bewußtseins im gewöhnlichen Sinne dieses Begriffes hineinzupressen versucht, oder ob man im Gegenteil diesen Begriff so weit künstlich ausdehnt, daß er die ganze Welt scheinbar umspannen kann (Kant selber schwankt widerspruchsvoll zwischen diesen zwei Varianten, was eben das Unvollendete seines Systems ausmacht, seine Nachfolger und der moderne Kantianismus ergreift resolut den zweiten Weg) — das ist hier doch relativ gleichgültig: in beiden Fällen entsteht nämlich dieselbe unüberwindbare logische Schwierigkeit [1]).

Z w e i t e n s. Aber auch ganz abgesehen von dieser Schwierigkeit, wenn wir also auch annehmen könnten, daß das reine Erkenntnisreich zur Erklärung des gegenständlichen Charakters des Seins genüge, entsteht eine zweite unüberwindliche Schwierigkeit. Es ist doch ganz klar, daß dieses allumfassende und sozusagen sich vollkommen durchsichtige Erkenntnis- oder Jdeenreich weder mit dem menschlichen Bewußtsein oder der menschlichen Erkenntnis zusammenfallen, noch ihnen immanent sein kann, denn sonst wäre doch jedes konkrete Erkenntnissubjekt ein absolut allwissender Geist und es könnte überhaupt von keiner Erkenntnis im Sinne des Erkennens die Rede sein. Im Gegenteil besteht doch offenbar jede konkrete Erkenntnis in einem gewissen E r f a s s e n dieses idealen Reiches, in einem E i n d r i n g e n in dasselbe. Mit anderen Worten: dieses ideale Reich, durch dessen Annahme man das Transzendenzproblem gelöst zu haben meint, muß offenbar selber in einem T r a n s z e n d e n z v e r h ä l t n i s zum menschlichen Bewußtsein gedacht werden. Es ist aber nicht abzusehen (und die gegenteilige Meinung kann sich hier

---

1) Aber auch der Versuch, das »Ideenreich« platonistisch als einen *κόσμος νοητός*, ohne jegliche Beziehung zum Erkenntnissubjekte zu denken, würde hier nicht aushelfen, da die konkrete allumfassende Fülle des Seins nicht mit »Idee« auch in diesem Sinne sich erschöpfen kann, weil doch »die Idee« auch ein Begriff ist, der nur in Beziehung zu dem »Anderen« gedacht werden kann. Die genauere Darstellung dieses Sachverhalts bleibt dem folgenden Kapitel unserer Arbeit vorbehalten.

nur auf einen ganz groben naturaristischen Psychologismus stützen), inwiefern dieses Transzendenzverhältnis minder rätselvoll sei, als die gewöhnliche, primäre Beziehung des erkennenden Subjekts zum Gegenstande der Erkenntnis. Wir haben also durch Einführung dieser vermittelnden, zwischenliegenden Instanz in Hinsicht auf das Rätsel der Transzendenz gar nichts gewonnen. Ja, wir haben dadurch noch einiges verloren: erstens dadurch, daß wir ein ganz offenliegendes, phänomenologisch evidentes Transzendenzverhältnis durch ein nur konstruktiv-hypothetisches ersetzt haben, und zweitens — insofern man die erste von uns dargestellte Schwierigkeit mit in Betracht zieht — dadurch, daß wir statt einem Transzendenzverhältnis von nun an mit zweien zu tun haben.

Das Transzendenzproblem kann also durch keinen Jdealismus, der schließlich immer ein Subjektismus ist (diesen ungewohnten Namen müssen wir hier gebrauchen, um die Vieldeutigkeit der gewöhnlichen Bezeichnung »Subjektivismus« zu vermeiden) je gelöst werden, wie verfeinert und tiefgreifend auch der Begriff des »Subjekts« oder des mit ihm zusammenhängenden »Erkenntnisreiches« dabei gedacht wird. Nun ist aber andererseits auch jeder Versuch, das transzendente gegenständliche Sein mittelbar, durch irgend welche Schlüsse zu beweisen, ganz aussichtslos. Dieser Versuch, der das Wesen des sogenannten kritischen Realismus ausmacht, ist darum von vornherein verfehlt, weil er sich notwendigerweise auf den schon vorher angenommenen und unaufgeklärten Begriff des transzendenten Gegenstandes stützt. So hat schon Hume unwiderlegbar nachgewiesen, daß der so populäre Beweis der Existenz der Außenwelt aus dem Kausalzusammenhange (eine gegebene Erscheinung, etwa ein von mir wahrgenommener Brief meines Freundes, ist nur dadurch erklärbar, daß es eine ungegebene, in diesem Augenblicke unannehmbare Ursache für sie gibt, also daß im angeführten Beispiele mein Freund, trotzdem er von mir nicht wahrgenommen wird, doch tatsächlich existiert) auf einen circulus vitiosus hinauskommt: denn hätte ich nicht schon vorher die Existenz der Außenwelt stillschweigend angenommen, so wäre für mich eben der Begriff einer unwahrgenommenen transzendenten Ursache sinnlos und unmöglich, und ich müßte mich mit dem Geständnis abfinden, daß es in der mir unmittelbar gegebenen Sphäre eben ursachlose Erscheinungen gibt. Dasselbe gilt mutatis mutandis für alle möglichen mittelbaren Beweise des gegenständlichen Seins durch irgendwelche Schlüsse: sie alle gründen sich auf eine Annahme gewisser ontologischer Zusammenhänge, die aber ihrerseits nur dadurch für uns evident sind oder vielmehr überhaupt einen Sinn erhalten, daß wir stillschweigend die gegenständliche Realität schon anerkennen und einen Begriff von ihr haben

Um überhaupt das Transzendenzproblem in seiner ganzen Bedeutsamkeit zu erfassen, muß man sich vergegenwärtigen, daß es eigentlich z w e i verschiedene Probleme umfaßt, von denen das eine, relativ leichtere, gewöhnlich allein in Angriff genommen wird, wogegen das zweite besonders rätselhafte meistens außer acht gelassen wird. Gewöhnlich wird nämlich gemeint, das Transzendenzproblem erschöpfe sich mit der Frage: wie gelangt das menschliche Bewußtsein zu einem wirklichen E r g r e i f e n in der Erkenntnis des von ihm unabhängigen und außerhalb seines seienden Gegenstandes? Wie schwierig auch dies Problem vom Standpunkt der herrschenden Begriffe sei — so daß auch ein so tiefgreifender Forscher, wie N. Hartmann, noch von einem »Satz des Bewußtseins« sich zu sprechen genötigt fühlt, wodurch die Absicht der Erkenntnis, den wahren, transzendenden Gegenstand zu ergreifen, sozusagen von vornherein gelähmt wird, da doch das Erkannte eben »im Bewußtsein« und nicht außerhalb seiner sei — an sich ist es leicht lösbar und auch in verschiedenen Systemen wenigstens im Prinzip schon gelöst (ich verweise auf den »Transsubjektivismus« der Husserlschen Phänomenologie, der Rehmkeschen »Grundwissenschaft« und des Intuitivismus von N. Lossky) [1]. Was hier zur Lösung notwendig ist, ist nur die Ueberwindung der an sich durch nichts beglaubigten Annahme der Geschlossenheit des Bewußtseins und also des Abbildcharakters der Erkenntnis. Stellt man sich das erkennende Bewußtsein so vor wie es uns eben phänomenologisch darstellt, also nicht als ein geschlossenes Gefäß, das nur dasjenige »haben« oder »besitzen« kann, was es i n s i c h befaßt, wogegen das ihm Aeußere ihm auch unzugänglich ist, sondern etwa als eine Lichtquelle, zu deren Wesen es gehört, durch den Lichtstrahl d a z u zu gelangen und d a s zu erleuchten, was eben selber nicht zur Lichtquelle gehört und ihr gegenüber äußerlich ist, so erledigt sich das Rätsel der Erkenntnis von selbst. Wie es überflüssig und sinnlos ist, zu fragen, ob eine Lampe aus sich selber hinausgeht, um die Dinge zu erfassen, oder ob und wie es den Dingen gelingt, in die Lampe hineinzukommen, um von ihr beleuchtet zu werden, da doch das Wesen der Lichtquelle eben in der Aussendung von Lichtstrahlen besteht, — ebenso sinnlos ist es, zu fragen, wie das Bewußtsein zu den Dingen herankommt, oder die Dinge ins Bewußtsein geraten, da das Bewußtsein seinem Wesen nach eben ein Lichtstrahl, eine Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und den Dingen ist. Dieses Transzendieren, über seine eigene Grenzen hinausgehen, zum Sein gelangen und Seinserfassen des erkennenden Bewußtseins ist eben ein primärer Tatbestand,

---

[1]) Vgl. jetzt auch P. L i n k e , Bild und Erkenntnis. »Philosophischer Anzeiger« II 1926.

das einfach konstatiert werden muß und über dessen »Möglichkeit« gar nicht gefragt werden darf. Auch die Kantische Frage nach der Möglichkeit der »synthetischen Urteile a priori« erledigt sich von selbst ohne die ganz künstlichen Konsequenzen, zu denen ihre Beantwortung bei Kant führte, wenn man bedenkt, daß das erkennende Bewußtsein nicht nur in empirischer Wahrnehmung das Einzelne, das hic et nunc Daseiende, sondern auch in nichtsinnlicher Anschauung die zeitlos, mithin immer und überall geltenden Zusammenhänge erfassen kann. Hüten wir uns vor der Verwechselung der idealen, überzeitlichen und überräumlichen Natur des erkennenden Bewußtseins mit den naturkausalen Bedingungen der Wechselwirkung zwischen äußerer Umgebung und dem menschlichen Nervensystem, — der Wechselwirkung, die höchstens einen notwendigen äußeren Anlaß zur idealen Funktion des Erkennens bildet, — erkennen wir also den grundlegenden Unterschied zwischen beiden, so wird die ganze Schwierigkeit als eine vermeintliche durchschaut.

Nun ist aber damit das Transzendenzproblem in seiner ganzen Bedeutsamkeit noch gar nicht definitiv gelöst. Denn der B e g r i f f selber des Transzendenten, des unabhängig von der Erkenntnis Seiendem wird doch offenbar von dieser Theorie schon vorausgesetzt. Mithin haben wir, außer der Frage: wie gelangt das menschliche Bewußtsein zu einem erkennenden Ergreifen des Gegenstandes? noch die andere, viel wichtigere und schwierige Frage zu lösen: was bedeutet eigentlich dieses vom Bewußtsein unabhängige, gegenständliche Sein? und woher und wie kommen wir eigentlich zu diesem Begriffe? Das erkennende Bewußtsein erfaßt doch die Gegenstände eben insofern es sie e r k e n n t — das scheint eben eine reine Tautologie zu sein. Nun bedeutet der Begriff des gegenständlichen Seins andererseits die Annahme eines Seins eben unabhängig von seinem Erkanntwerden, eines Seins also, insofern es überhaupt nicht erkannt wird. Nehme ich etwa einen äußeren Gegenstand wahr, so kann ich der vorher dargelegten Ansicht gemäß allerdings überzeugt sein, daß ich — von der Möglichkeit des Irrtums, der Illusion usw. abgesehen — den Gegenstand selber, und nicht ein subjektives Bild oder eine »Idee« erreiche. Aber was in aller Welt garantiert mir, daß es Gegenstände gibt, die ich überhaupt nicht wahrnehme, resp. daß der Gegenstand etwa in der Zwischenzeit zwischen zwei Wahrnehmungen seiner nicht zu existieren aufhört? Woher entnehme ich die Ueberzeugung, daß, wenn ich die Augen schließe, die Welt um mich nicht zu sein aufhört? K a n n diese Ueberzeugung überhaupt etwas anderes, als »blinder« Glaube sein? Tolstoi erzählt in seinem Romane »Kindheit und Adoleszenz«, daß er als Knabe von dem (echt philosophischen) Zweifel geplagt wurde, daß die Dinge aus eigen-

tümlicher List unter unserem Blick sich verstellen, ihr Ansehen und Benehmen ändern, so daß sie »unter sich« ein ganz anderes Wesen hätten als in unserer Gegenwart; und er versuchte mehrmals, durch plötzliches rasches Sichumwenden die Dinge sozusagen in flagranti zu ertappen. Nun, müßten wir nicht im Ernst diese scheinbar widerspruchsvolle Fähigkeit besitzen, etwas zu sehen, ohne darauf hinzublicken, um uns die gegenständliche Natur des Seins zu vergegenwärtigen, um unsere blinde Ueberzeugung, daß die Dinge unabhängig von uns und ebenso, wie wir sie einmal erkannt haben, existieren, durch Erfahrung zu prüfen? Es liegt also in dem Glauben an den gegenständlichen Wert unserer Erkenntnis eine ungeheuerliche Paradoxie, die der philosophischen Aufklärung harrt.

Es ist also leicht begreiflich, daß die Erkenntnistheorie immer dazu neigt, das Transzendenzprinzip als eine unrechtmäßige und widerspruchsvolle Annahme zu leugnen. Andererseits ist aber dies Prinzip, wie schon vorher erwähnt, überhaupt keine willkürliche Annahme, keine Voraussetzung, die eben nur hypothetisch gedacht und deshalb auch verneint werden könnte; es begründet aber erst den Sinn der Erkenntnis, so daß jede Theorie, die dies Prinzip leugnet, notwendigerweise widerspruchsvoll ist, insofern sie, als Theorie oder Erkenntnis überhaupt, eben das voraussetzt, was sie ihrem Inhalte nach leugnet. Denn Wahrheit, auf deren Erlangung jede Theorie, jedes Urteil einen Anspruch erhebt, ist eben nichts anderes, als Adäquation zwischen der menschlichen Meinung und dem von ihr unabhängigen Sein der Dinge selber. Auch der Idealist, der Immanenztheoretiker meint doch, die Sache verhielte sich tatsächlich und wirklich so, wie er sie darstellt, ganz unabhängig von der zufälligen Tatsache, daß er diese Meinung äußert. Ja, auch der absolute Skeptiker verstrickt sich in den bekannten Widerspruch, die Leugnung aller Wahrheit als evidente Wahrheit, die Behauptung der Unmöglichkeit aller Erkenntnis als eine exakte Erkenntnis darzustellen, was schließlich darauf hinweist, daß auch er an einen von seiner Meinung unabhängig seienden Sachverhalt glaubt. Und der bekannte, von der antiken Skepsis schon erprobte Versuch, diesem Widerspruch durch die Behauptung der Zweifelhaftigkeit auch des Zweifels selber auszuweichen, läuft auf einen regressus in infinitum hinaus, der eigentlich keine sinnvolle Behauptung mehr ist, sondern zu einem sinnvoll unvollziehbaren, rein irrationalen Schweben in einer gedankenlosen Dumpfheit führt. Ueberhaupt, nur insofern es uns gelingt, uns in einen rein irrationalen wissenslosen und insofern unbewußten Erlebniszustand versetzt zu denken, — wie man sich etwa den Zustand des ersten Erwachens aus tiefem traumlosen Schlafe oder aus

einem Ohnmachtsanfalle vorstellen könnte — können wir uns irgendwie die Möglichkeit eines Verbleibens in der reinen Immanenzsphäre ungefähr vorstellen [1]).

Am besten gelangt man zur Einsicht in die unausrottbar tiefe Verwurzelung des Transzendenzprinzips im Wesen selber jeglicher Erkenntnis durch Analyse der Urteilsform, in die sich doch jegliche Erkenntnis schließlich kleiden oder in der sie sich ausdrücken muß. Jedes Urteil ist eine Zweieinheit von Subjekt und Prädikat (von den sogenannten subjektlosen Urteilen sehen wir hier vorläufig ab); was ist der Sinn dieser notwendigen Erkenntnisform? Aeußerlich betrachtet, ist es eine synthetische Verbindung zweier Begriffe zu einer Einheit [2]). Nun hat bekanntlich schon Kant tiefsinnig bemerkt, daß diese Einheit doch keineswegs eine nachträgliche und von außen vollziehbare sein kann, denn sonst wäre ihre Rechtmäßigkeit und ihr Sinn ganz fragwürdig, sondern daß sie eine ganz primäre und originäre sein muß. Der Sinn der Kopula ist viel tiefer, als der einer einfachen äußeren Verbindung oder eines Zusammenseins; das Band ist hier viel tiefer und inniger. Die sprachliche Form, die dieses Band mit dem Verbum »Sein« verbindet, ist nicht zufällig, sondern hat einen sachlichen Grund. Es ist eben gemeint, daß S tatsächlich P i s t, d. h. daß es zum Wesen von S gehört, zugleich P zu haben oder vielmehr zu sein. Nun kann aber doch anderseits ein S, wenn es als eine Begriffsbestimmtheit gedacht wird, natürlich selber kein P s e i n; es ist im Gegenteil, nach dem Satz des Widerspruches, ein non-P. Unter S wird aber

---

1) Daß es auch ein ungegenständliches Wissen gibt, und daß dieses Wissen eigentlich die letzte und einzige Grundlage jeglicher Erkenntnis bildet — das werden wir weiter selber zu zeigen versuchen; ohne diese Annahme wäre das Problem der gegenständlichen Erkenntnis überhaupt unlösbar. Dieses Wissen gehört aber schon einem ganz anderen, tieferliegenden Gebiete, das jenseits des Unterschiedes zwischen Immanenz und Transzendenz liegt und das wir vorläufig außer Betracht lassen müssen. Jedenfalls aber ist jede Erkenntnis im gewöhnlichem Sinne, sofern sie sich in einem Urteile darstellen läßt, schon gegenständlich. Vgl. jetzt die schönen und feinsinnigen Ausführungen in Prof. Sesemans Aufsatze »Ueber gegenständliches und ungegenständliches Wissen« in den Schriften der philos. Fakultät der Universität Kowno 1927.

2) Daß alle Urteile eigentlich ihrem logischen Sinne nach synthetisch sind und es keine »analytischen Urteile« im Kantischen Sinne gibt, das hat am klarsten N. Lossky in seiner »Logik« gezeigt. Betrachtet man nämlich das Schema des »analytischen Urteils« SP ist P, wo P einen Teilinhalt des Subjekts bildet, so s e t z t offenbar dieses Urteil den Begriff SP, also den notwendigen Zusammenhang von S und P, mithin das s y n t h e t i s c h e U r t e i l »S ist P« s c h o n v o r a u s. In diesem letzten Urteile besteht auch sein ganzer sachlicher Gehalt, wogegen die Form »SP ist P« überhaupt kein Urteil mit einem eigentümlichen sachlichen Inhalt, sondern nur die psychologische Form eines Erinnerns an das Urteil »S ist P« oder einer nachträglichen Rechenschaft von ihm ist.

tatsächlich zweierlei zugleich gedacht: einerseits eine Begriffsbestimmheit A, die sich eben mit der Begriffsbestimmtheit B, die das Wesen des Prädikats ausmacht, verbindet, anderseits aber das überbegriffliche Ganze, das mit der Bestimmtheit A nicht erschöpft ist und dessen noch unbestimmter Rest wir eben als eine andere Bestimmtheit B (als den Inhalt des Prädikats) erkennen, oder in dessen Reste wir diese Bestimmtheit vorfinden. Das Urteil hat also eigentlich die Form: AX ist B; das Ganze — eben der »Gegenstand«, den wir als ein A schon erkannt haben, — birgt notwendigerweise in sich und ist in diesem Sinne auch ein B. (Woraus auch die Möglichkeit eines sogenannten »subjektlosen Urteils« eben als einer ersten Bestimmung »X ist A« von selbst erhellt: »es regnet« = »das da, bis jetzt noch unbestimmte, ist Regen«. Es wäre auch nicht schwer zu zeigen, daß die Existenzialurteile im logischen Sinne keine besondere Urteilsform bilden, sondern schließlich zu dieser thetischen Urteilsform sich zurückführen lassen, insofern sie nicht eine Abart der synthetischen Urteile sind.)

Das hier einzig für uns wichtige ist folgendes. Das Subjekt des Urteils ist niemals ein reiner Begriff, eine Idee, ein Erkenntnisinhalt: außer seinem erkannten Teilinhalte enthält es noch ein X, ein vorläufig unerkanntes und unbekanntes »Etwas«, auf das die Erkenntnis eben gerichtet ist. Dieses X oder »Etwas« aber wird nicht als etwas unbestimmtes in sich gedacht, es ist im Gegenteil als eine nur vorläufig unerkannte Bestimmtheit, oder vielmehr als ein unendlicher Bestimmtheitskomplex gedacht, der also an sich bestimmt ist, ohne von uns erkannt zu sein und also für uns bestimmt zu sein. Erfassen wir aber in der Erkenntnis seine Bestimmtheit als ein B (als den Inhalt des Urteilsprädikats), so haben wir eben das erfaßt, was an sich auch vor und unabhängig von diesem Erfassen dem Urteilssubjekt gehörte. Also ist jedes Urteilssubjekt ein Gegenstand im Sinne eines von der Erkenntnis unabhängigen Inhaltes, und nur in diesem allmählich immer weiter greifenden Aufklären, Erleuchten eines an sich Seienden besteht der Sinn der Erkenntnis. Die Zweieinheit des Urteils, als Einheit von Subjekt und Prädikat, ist eben dadurch erklärbar, daß sie die gegenständliche, in sich seiende Einheit des schon vorher erkannten und des erst im Urteilsakte sich darstellenden Teilinhalte — kurz, die Zweieinheit des Gegenstandes und des Erkenntnisinhalts — widergibt. Also ist jedes Urteil ein Zeugnis davon, daß bei der Erkenntnis wir es nicht nur mit Erkenntnisinhalten, sondern zugleich mit etwas, das das Gegenteil eines Erkenntnisinhaltes bildet — mit einem X, mit einem unabhängig von der Erkenntnis Gedachtem zu tun haben. Das Unbekannte, das, worauf sich

die Erkenntnis vor ihrer Vollendung richtet und das eben in dieser Form der Erkenntnis vorschwebt und ihr unmittelbar evident ist, ist der einzige Anhalts- und Ausgangspunkt, sowie auch das sinngebende Moment, der Erkenntnis. Damit gelangen wir zu einer neuen paradoxen Wendung des Gegenstandsproblem, die als eine Vorbedingung zu einer wirklichen Lösung des Transzendenzproblems betrachtet werden kann: eben das Ungegebene, Unbekannte, Verborgene, ist das, was wirklich absolut primär dem erkennenden Bewußtsein »gegenüber« ist. Das Sokratische »Wissen des Nichtwissens«, die »docta ignorantia« ist der einzig wahre Ausgangspunkt einer das Wesen der Erkenntnis wirklich durchschauenden Erkenntnistheorie. Es muß die grundlegende, eigentlich ja ganz selbstverständliche Einsicht klar und felsenfest fixiert werden: im Wesen jeglicher Erkenntnis, als solcher, liegt die primäre Beziehung zu dem, was als ein Gegenteil der Erkenntnis erscheint — zu einem nicht in die Erkenntnis aufgenommenen Korrelationspunkt der Erkenntnis — zu dem Gegenstande selber.

Nun ist damit das Transzendensproblem in seiner wirklichen Bedeutung noch keineswegs definitiv gelöst. Denn bei den herrschenden Denkgewohnheiten bietet sich hier gleichsam von selbst die Versuchung, den aufgezeigten fundamentalen Sachverhalt wiederum idealistisch umzudeuten — wie es ja auch tatsächlich z. B. die »marburger Schule« tut. Man könnte eben ganz leicht behaupten, daß dieses X, das »Unbekannte«, »der Gegenstand selber« nichts weiter wäre, als ein eigentümliches Moment der Erkenntnisstruktur oder der Erkenntnisfunktion selber, als ein Moment, das also dem Erkenntnisreiche doch immanent sei. Es gehöre eben zum Wesen der Erkenntnis selber, daß sie niemals etwas fertiges, abgeschlossen-ruhendes sei, sondern immer in sich die Zweieinheit von Unbestimmt-zu-bestimmbaren und einen schon Bestimmten, eine Dynamik des Ueberganges vom Ersten zum Zweiten enthalte.

Ohne hier mit anderen Worten das zu widerholen, was vorher von der Unzulänglichkeit des Erkenntnisidealismus gesagt wurde, müssen wir bemerken, daß hier mindestens eine Aequivokation, eine quaternio terminorum vorliegt. Denn mit dem einen Namen der »Erkenntnis« werden hier zwei grundverschiedene Sachen bezeichnet: die wirkliche Erkenntnis, das »Haben« von Erkenntnisinhalten, oder auch das tatsächliche Erkennen, das aktuelle Erwerben von Erkenntnissen einerseits, und andererseits die noch keine Erkenntnis enthaltende, der Erkenntnis zugrunde liegende primäre Bezeichnung zu dem Gegenstande der Erkenntnis, zu einem X. Nun könnte man freilich sagen: das sei eine einfache Namensfrage. Darauf muß geantwortet werden,

e r s t e n s , daß Name eben nicht »Schall und Rauch«, sondern Begriff, d. h. Aufklärung des Wesens der Sache ist. Das ist eben die große Frage: mit welchen Namen darf jenes Ganze, jene letzte Einheit bezeichnet werden, die die Relation des erkennenden Subjekts zum Gegenstande umfaßt und die aktuelle Erkenntnis, als etwas schon sekundäres, erst fundiert? Und z w e i t e n s : es genügt wahrlich nicht, das »X«, die Funktion des unbekannten Gegenstandes, als etwas letztes, schlechthin unerklärbares hinzustellen: es muß erst sein wahrer Sinn und seine Möglichkeit aufgezeigt werden. Es ist schon ganz richtig, was die von uns gemachte Richtung behauptet: daß in der Erkenntnis eigentlich nichts unmittelbar gegeben, sondern alles nur a u f g e g e b e n ist. Man muß nur nicht vergessen, hinzuzufügen: außer d e r A u f g a b e s e l b e r , die doch schlechthin g e g e b e n s e i n m u ß (wenn wir nicht zu einem regressus ad infinitum kommen wollen, die nicht nur ein Ende der Erkenntnis — wie es auch hier behauptet wird — sondern, was viel schlimmer ist, jeden A n f a n g einer Erkenntnis ausschließen würde). Jede Antwort auf eine Frage setzt die Möglichkeit der Frage selbst voraus, wodurch wir zum letzten Problem kommen: was bedeutet denn Frage überhaupt, und wodurch ist sie möglich? Nicht das Problem einer wahren Antwort auf Erkenntnisfrage, sondern das Problem der F r a g e , der Erkenntnis-a u f g a b e selber ist das zentrale Problem der Erkenntnistheorie, durch dessen Lösung auch die Lösung des Antwortsproblem sich von selbst ergibt. Und es ist nichts, als eine Bankerotterklärung der Erkenntnistheorie, wenn etwa Natorp die Behauptung aufstellt, die Frage nach der Möglichkeit der Frage selber sei überflüssig und sinnlos. Da jede Erkenntnis (natürlich nicht psychologisch, sondern logisch, ihrem Sinne nach behandelt) eine Aufgabenlösung, eine Antwort auf eine Frage ist, so tritt eben in der Frage am klarsten die primäre Erkenntniseinstellung hervor. Und das wichtigste ist hier folgendes. Die Frageeinstellung ist keine irgendwie als immanente denkbare Beziehung, sondern eben eine Beziehung des erkennenden Bewußtseins zu einem »Etwas«, das in seinem inneren, verborgenem Gehalte als ganz unabhängig von jeglicher Erkenntnis und auch jeglicher aktueller Fragebeziehung gedacht wird. Das X, der zu erkennende Gegenstand ist eben kein immanentes Strukturmoment der Erkenntnis oder des Bewußtseins: es ist im erkennenden Bewußtsein nur der Exponent, der Vertreter des an-sich-Seienden, oder vielmehr es ist das an-sich-Seiende selber, wie es dem erkennenden Bewußtsein unmittelbar erscheint. Das ist mindestens der einzig wahre phänomenologisch fixierbare Sinn jeglicher Frage, d. h. jeglicher Erkenntnisintention. Und nun entsteht eben die Frage, die offenbar durch keinen

Immanenzbegriff je beantwortet werden kann: wie ist eine derartige Beziehung überhaupt möglich?

Wir könnten die richtige methodische Einstellung zum Problem auch so formulieren: Da »Transzendenz« das kontradiktorische genaue Gegenteil zu »Immanenz« bildet, so ist die Möglichkeit, das Transzendente durch irgendwelche, der Sphäre der Immanenz entnommene Begriffe zu erklären von vornherein ausgeschlossen. Wir müssen, um diese Möglichkeit uns zu verschaffen, zu einer ganz anderen, höherliegenden gnoseologischen Instanz gelangen, die diesen Gegensatz zwischen »immanent« und »transzendent« unter sich hätte und ihn erst begründete. Das paradoxe vorläufige Ergebnis, zu dem wir gelangt sind, daß nämlich das primäre. in der Erkenntnis das »ungegebene sein muß, stimmt mit dieser Fragestellung überein und enthält eine erste Andeutung des hier einzuschlagenden Weges. Wir schreiten jetzt, unter Ausschluß weiterer Auseinandersetzungen mit anderen Denkrichtungen, zur rein systematischen Untersuchung des Transzendenzproblems.

II.

Es wurde schon vorher erwähnt, daß das Transzendenzprinzip auf keinen Fall durch irgend welche Schlüsse, irgendwie mittelbar, aufweisbar ist. Entweder ist es auf irgendeine Art unmittelbar evident, oder es bleibt ein ewiges Geheimnis für uns. Nach der herrschenden Meinung aber wäre die Selbstevidenz des Transzendenten ein Widerspruch, da »selbstevident«, »unmittelbar-gegeben« und also »immanent« notwendigerweise zusammenfallen. Um also der Lösung unserer Aufgabe den Weg zu ebnen, ist es notwendig, zuerst den Immanenzbegriff streng und sorgfältig zu prüfen. Nehmen wir vorläufig die scheinbar evidente Prämisse an, daß nur das »Immanente« unmittelbar gegeben ist, und fragen wir nun, w a s eigentlich, welcher Inhalt wirklich und streng immanent ist.

Unseren Ausgangspunkt nehmen wir vom Descartesschen »Copito ergo sum« — dem tatsächlichen Ausgangspunkt von allem Idealismus. Es braucht natürlich nicht besonders erwähnt werden, daß zum »ego« weder mein Leib, noch sogar mein tatsächliches psychisches Leben gehört, denn beides ist nur »gedachter Inhalt«, also meine »Vorstellung«, dessen Evidenz im Sinne eines von meinem Bewußtsein unabhängigen Seins ebenso wenig unmittelbar bewährt ist, als das Sein von äußeren Gegenständen. Das »ego« ist hier bekanntlich eben nur das »reine denkende Ich«. Nun fragen wir: ist dieses »Ich« wirklich immanent, unmittelbar gegeben und dadurch jedem Zweifel erhoben? Es genügt, sich des unendlichen und schwierigen philosophischen Streites über diesen Begriff des »Subjekts«,

des »denkenden Ich« zu erinnern, um sich zu überzeugen, daß die Sache nicht so steht. Im Gegensatz zu Descartes behauptet bekanntlich Hume, daß im Gebiete des wirklich immanent-gegebenen nur einzelne »Empfindungen« oder »Ideen«, niemals aber ein Ich anzutreffen sei. Zweifellos hat Hume bei dieser Fragestellung gegen Descartes unbedingt recht. Mein »Ich« muß alle Inhalte meines Bewußtseins, also nicht nur die gegenwärtigen, sondern auch die vergangenen und zukünftigen, tragen oder umfassen. Kann aber etwas Vergangenes und Zukünftiges überhaupt immanent, unmittelbar gegeben sein? Das Vergangene erfassen wir durch Erinnerung, das Zukünftige durch Voraussehen und Phantasie, beides als etwas uns Transzendentes, das nicht unmittelbar vor uns steht, nicht gegeben ist und in deren Erkenntnis wir uns bekanntlich immer irren können. Das Vergangene ist nicht mehr, das zukünftige ist noch nicht; beides ist also nicht im Sinne des immanent Gegebenen. Das muß sich offenbar auf mich selber im selben Maße beziehen, als auf die objektive Welt. Woher entnehme ich eigentlich die absolute Gewißheit, daß Ich, als ein ständiges, die Zeit überdauerndes oder überzeitliches Wesen existiere? Ist es denn nicht ebenso denkbar, daß ich nur eben in diesem gegenwärtigen Augenblicke, in dem ich meiner bewußt bin, existiere, daß ich sozusagen nur eine Augenblicksexistenz besitze, und meine ganze Vergangenheit und Zukunft nichts als »Ideen«, »Bewußtseinsinhalte« dieses Augenblicksichs sind? Wie entsetzlich auch diese Hypothese von einer Nichtexistenz eines Ichs im gewöhnlichen Sinne sei, sie unterscheidet sich prinzipiell nicht von allgemein anerkannten Gedanken einer Nichtexistenz des Ichs vor seiner Geburt und — wenigstens für den Ungläubigen — nach seinem Tode. Kurz, diese Nichtexistenz eines in der Zeit dauernden Ichs ist denkbar, und das genügt schon (gemäß dem bekannten Descartes'schen methodischen Prinzip), um am Sein des Ichs zu zweifeln. Weder der Bewußtseinsidealismus, noch sogar der Solipsismus ist also ein folgerichtiger Immanentismus. Streng immanent, wirklich unmittelbar gegeben und also im Sein evident erfaßt kann nur die Augenblicksgegenwart sein. Die wirklich folgerichtige Durchführung des Immanenzprinzips könnte nur ein »Augenblicksidealismus« (ein »Momentanismus«) sein. Nichts ist wirklich immanent gegeben, wirklich in seinem Sein bewährt, als der Inhalt des Augenblickes; alles übrige ist nur Vorstellung, nur Idee, durch die wir etwas Transzendentes problematisch denken, ohne uns seiner vergewissern zu können.

Das Immanente ist für uns zu einem letzten Minimum, zu einem Punkte zusammengeschrumpft. Wir kosten den erkenntnistheoretischen Skeptizismus bis zum letzten Tropfen aus, und die »Offenbarung« der evidenten

Realität, die Descartes im »Cogito ergo sum« ersehen und erlebt zu haben dünkte, scheint ein Trug gewesen zu sein. Von diesem Augenblicksidealismus, vor dem alles Sein in die Nacht der »Vorstellung« herabsinkt, führt scheinbar kein Weg mehr in die Helle der Seinserkenntnis.

Aber eben nur scheinbar. Das erste, was hier zur genauen Bestimmung des »wirklich Immanenten« gesagt werden muß, ist, daß es eben nicht mehr als »Idee« oder »Vorstellung«, auch nicht als ein »Augenblicks i c h« bestimmt werden kann. »Idee« oder »Vorstellung« ist etwas, was von einem Ich erfaßt oder umfaßt ist, was als Teilinhalt eines Bewußtseins gilt; und »Ich« ist eben das erfassende oder umfassende Prinzip. Hier aber, in dem Augenblickserlebnis, gibt es kein umfassendes, auch kein erfassendes mehr, kein Ich, das dem erlebten, dem gegenwärtigen Inhalte noch gegenüberstände. Es ist ein einfaches »Etwas«, das eben schlechthin und unzerlegbar da ist. Stellen wir uns, zur Erläuterung dieses Standpunkts, einen konkreten Bewußtseinszustand vor, etwa wiederum den ersten Augenblick des Erwachens aus traumlosem Schlafe oder tiefer Ohnmacht, wo unser ganzes bewußtes Sein mit einem Summen in den Ohren erfüllt ist. Selbstverständlich widergibt der Satz »ich habe (oder höre) ein Summen in den Ohren« nicht genau den konkreten Bewußtseinszustand; denn er enthält nicht eine immanente Beschreibung dessen, was da wirklich geschieht oder vorkommt, sondern nur eine spätere, im Zustande des wachen erkennenden Bewußtseins vollziehbare Reflexion über diesen Zustand. I m Z u s t a n d e s e l b e r ist das »ich habe« ebensowenig enthalten, wie die ganze gegenständliche Welt. Er erschöpft sich eben mit dem einfachen Summen; nur das Summen ist wirklich da; alles übrige wird nur spätet hinzugedacht.

Mit dem Uebergange vom gewöhnlichen Idealismus zum »Momentanismus« (wir dürfen also nicht mehr »Augenblicksidealismus« sagen, weil das wiederum schon zuviel gesagt wäre) hat sich also die Quantität des streng Immanenten bis zu einem Minimum verringert, zugleich aber die Q u a l i t ä t des Immanenten wesentlich verändert. Es ist weder eine Idee, noch ein Ich mehr, das wirklich immanent ist, sondern ein undefinierbares »Etwas«. Dies »Etwas« ist selbstverständlich kein »äußeres«, »objektives« Sein, aber es ist auch kein »Bewußtseinsinhalt«, keine »Idee« — wenn man auch nach herrschender Denkgewohnheit es so umzudeuten geneigt wäre. Sieht man aber von jeder Umdeutung, ja von jedem Versuch einer Deutung überhaupt konsequent ab, so ist das, was hier immanent vorliegt, eben nichts weiter, als ein »etwas«, das im Sinne der Objektivität und Subjektivität noch ganz neutral ist, sozusagen — um N. Hartmanns Ausdruck zu gebrauchen — noch »diesseits von Idealis-

mus und Realismus« liegt. Sowohl der Realismus, als auch der Idealismus ist diesem wirklich rein immanenten »Etwas« gegenüber (zu dem uns sozusagen das Descartessche Cogito ergo sum zusammenschrumpft) schon Theorie, Deutung, also schon Benutzung von etwas Ungegebenem, Transzendenten. Die soeben erwähnte Aenderung der Qualität besteht eben darin, daß wir eine tieferliegende Schicht hier erfassen, an der sich erst der Gegensatz zwischen »ideal« und »real« entwickeln kann und die selber von ihm sozusagen unberührt bleibt. In der Tat, wenn wir etwa psychologisch die weitere Entwicklung des von uns geschilderten elementaren Zustandes verfolgen, so merken wir, daß aus ihm, etwa aus diesem einfachen »Summen«, sich das Urteil bildet »ich höre ein Summen«. Das unmittelbare Etwas differenziert sich in dem Zusammenhang zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Inhalt. Nehmen wir in diesem Beispiele statt dem »Summen« einen, mehr als »äußerlich« empfundenen Inhalt, etwa ein fremdes Gesicht, das vor mir steht im Augenblick, wo ich von der Bewußtlosigkeit erwache, so wird der Sachverhalt noch klarer. Das undefinierbare primäre Etwas verwandelt sich zugleich in das Urteil »da ist ein Menschengesicht«, das auch als Urteil »ich sehe ein Menschengesicht« erfaßt werden kann. Das indifferente »Etwas« hat sich in Subjekt und Objekt, in ein erkennendes Bewußtsein und einen erkannten Gegenstand zerlegt.

Genauer zugesehen, hat sich aber die Qualität des rein Immanenten, primär gegebenen, bei diesem Gedankenexperiment gegenüber der idealistischen These noch wesentlicher geändert. Wenn wir auch sagen müssen, daß es dem Gegensatzpaare »Subjektiv-Objektiv« gegenüber neutral ist und in diesem Sinne weder idealistisch, noch »realistisch« gedeutet werden kann, so muß zugleich hinzugefügt werden, daß hier die Realität nur im Sinne des *gegenständlichen Seins* ausgeschlossen ist. In einem weiteren Sinne aber ist nichts evidenter, als daß dieses unmittelbare »Etwas« eben *ist*, also daß wir hier mit einem *Sein* zu tun haben. Hütet man sich vor einer Verwechslung des Seins in seiner allgemeinsten Bedeutung mit dem gegenständlichen Sein, so leuchtet von selbst ein, daß eben nicht Erkenntnis oder Bewußtsein, sondern Sein überhaupt der primärste und weiteste Begriff ist, der allein zur Charakteristik des rein Immanenten gebraucht werden kann. In diesem Sinne ist auch »Idealismus« doch zugleich »Realismus«, wie es jede Erkenntnis, jede Vergegenwärtigung notwendigerweise ist; wenn der Idealismus auch fälschlicherweise behauptet, das rein immanente und folglich allein evidente Sein sei nur »Bewußtsein«, »Erkenntnis«, »Idee«, so meint er doch, eben darin ein evidentes *Sein* erfaßt zu haben. Descartes »Cogito ergo

sum«, das gewissermaßen die typische Grundlage des Idealismus bildet, ist zugleich als Offenbarung des wahren, unzweifelhaften, unwiderruflich festen S e i n s punkts gedacht (man vergleiche insbesondere die analogen Ausführungen von Augustin). Haben wir also einmal eingesehen, daß das rein immanente »Augenblicksetwas« nicht idealistisch — als Bewußtsein oder Idee — gedeutet werden kann (aus dem Grunde, weil es eben überhaupt nicht gedeutet, sondern einfach hingenommen werden muß), so haben wir damit zugleich den Idealismus durchbrochen und sind — noch bevor wir das Transzendenzproblem gelöst haben — zu einem absoluten Realismus gelangt. Das Unmittelbarste, das Evidenteste, das ganz Primäre ist eben weder Bewußtsein, noch Idee — es ist ein S e i n schlechthin, zwar ohne jegliche genauere gnoseologische Spezifikation, zugleich aber mit der vollen Bestimmtheit, das ein Sein überhaupt von einem Nichtsein unterscheidet. Jedes »Etwas« ist schlechthin unmittelbar Etwas seiendes; ein nichtseiendes Etwas gibt es nicht. Denn nur das Sein allein in dieser seiner allgemeinsten Bedeutung ist eben »die höchste Gattung«; das Subjekt, das Bewußtsein, die Erkenntnis kann nicht das Primäre, das ganz unmittelbar Evidente sein; denn es muß doch eben s e i n , d. h. an einem Sein teilnehmen, ist also nur als eine Spezifikation des Seins denkbar.

Natürlich wird man auch hier zu meinen geneigt sein, daß das alles nichts weiter als eine Namensänderung sei, die uns keinen Schritt weiter in der sachlichen Lösung des Problems führt. Dagegen behaupten wir, daß wir eben schon hier einen wichtigen, ja den prinzipiell entscheidenden Schritt in der Lösung unserer Aufgabe getan haben. Allerdings bleibt das Transzendenzproblem noch ebenso geheimnisvoll wie es war; denn wir stecken noch tief im rein »Immanenten«. Trotzdem haben wir doch eins gewonnen: wir haben ein Sein erkannt, daß, ohne transzendent zu sein, auch nicht »Erkenntnis« oder gar »Subjekt« ist, ein ganz primäres, elementares Sein. Die ganze Möglichkeit aber einer positiven Lösung des Erkenntnisproblems, mithin auch einer metaphysischen Erkenntnis hängt davon ab, daß wir einen Seinspunkt ergreifen, der von der Problematik des gegenständlichen Seins nicht getroffen wird (wie es Augustin und Descartes in dieser Hinsicht eingesehen haben). Hier haben wir eben diesen Punkt, der uns als äußerstes Ende des Ariadnenfaden beim Eindringen in das Labyrinth des Seins dienen muß. Das scheinbar so wichtige, das wir bis jetzt gewonnen haben, kann auch so ausgedrückt werden: nicht das Ich, das Subjekt, das Bewußtsein trägt das Sein; im Gegenteil, es h a f t e t selber am S e i n , es ist nicht das Tragende, sondern das Getragene. Es gibt ein Sein, zu dem wir nicht erst durch

unser Bewußtsein oder unsere Erkenntnis gelangen, sondern das unmittelbar hervortritt, ein reines subjektloses Sein, das wir nicht haben, sondern sind. Alles hängt davon ab, daß wir eben dieses primäre Sein merken, uns Rechenschaft davon geben. Die Ueberwindung des Idealismus kann nicht durch den »Realismus« im gewöhnlichen Sinne geschehen, der nur das »äußere«, das Gegenständliche sieht, und sozusagen mit innerer Blindheit behaftet ist; sie kann nur auf dem Wege geschehen, den der Idealismus selber befolgt, gewissermaßen durch das vertiefte Innewerden des »inneren Seins«, nur daß wir bei dieser Vertiefung eben zu einem Punkt gelangen, der weder »innerlich« noch »äußerlich«, sondern ganz neutral ist und eben dadurch als Verbindungsglied zwischen »Innerem« und »Aeußerem« dienen kann.

Und jetzt kommt der zweite ebenso bedeutungsvolle Schritt hinzu. Wir fragen: ist dieses immanente Seinsminimum, dieses »Augenblicksetwas« wirklich das einzig unmittelbar Gegebene und Selbstevidente? Ja, ist es tatsächlich so ganz unmittelbar und auf sich beruhend, wie es scheint, oder müssen wir auf der Suche des »Unmittelbarsten« noch weiter vordringen? Die Frage wird durch die Besinnung entschieden, daß dieses »Augenblicksetwas« als etwas ganz konkretes eigentlich undenkbar ist, sondern nur als eine Abstraktion gelten darf. Auch das von uns zur Erläuterung angeführte Beispiel des Dämmerungszustandes beim ersten Erwachen aus Bewußtlosigkeit kann nicht als eine fertige, konkrete, in sich ruhende Seinsweise, sondern eben nur als ein Uebergangsmoment gedacht werden, das in sich schon die Potenz zu etwas Anderem enthält, und dazu noch nur vom Standpunkt dieses Anderen her überhaupt gedacht und bestimmt werden kann. Wir sagten vorher: rein immanent sei nur die Augenblicksgegenwart. Was ist aber die Augenblicksgegenwart, als nicht eine nur abstrakt ziehbare Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft? Die Gegenwart in streng logischem Sinne ist sozusagen der mathematische Punkt in der senkrechten Flußlinie der Zeit, in dem das Geschehende mit der wagerechten Linie unseres Blickes sich kreuzt und dadurch uns immanent wird. Denkt man aber diesen Zeitfluß als nicht vorhanden, so kann es auch nichts Immanentes mehr geben. Die Zeit steht doch selber nicht still, und der Augenblick ist doch kein minimaler Zeitabschnitt, sondern eben nur eine abstrakt-mathematische Grenze, ein Grenzbegriff; eine Grenze aber zwischen zweien Nichtsen ist ein Unding. Wollte man aber sagen, daß die Gegenwart als Immanenzsphäre nicht als mathematischer Grenzbegriff, sondern als konkrete Gegenwart im psychologischen Sinne gemeint wird, so behauptet man erstens dadurch schon die Immanenz der nächsten an die

Gegenwart (im strengen Sinne) angrenzenden Teilabschnitte der Vergangenheit und Zukunft, und würde zweitens in Verlegenheit geraten, zu bestimmen, wo eigentlich die Grenzen d i e s e r Gegenwart liegen. Stellt man sich aber die Gegenwart als den einzigen positiven Seinspunkt zwischen zwei leeren Zeitabgründen vor, so wäre, abgesehen von der Unmöglichkeit einer »absolut leeren Zeit«, damit schon zugestanden, daß das Augenblicksetwas doch nicht das Einzige ist, was wir unmittelbar haben, da doch auch »leere Abgründe« im logischen Sinne nicht ein reines Nichts, sondern wiederum ein »Etwas« sind.

Man kann den Sachverhalt auch so ausdrücken. Die Bestimmung des rein Immanenten, als eines »Augenblicksetwas« enthält auch selbst wiederum schon etwas, was die reine Immanenzsphäre übersteigt. Denn ein »Augenblick« ist eben ein Zeitbegriff, der nur als Punkt in einer Zeitlinie gedacht werden kann und außer diesem Zusammenhange seinen Sinn verliert. Da wir aber andererseits das rein Immanente eben nicht anders als ein »jetzt eben vor mir stehendes« erfassen können, also den Augenblicksbegriff doch benützen müssen, so wird eben dadurch klar, daß das rein Immanente nicht anders, als im Zusammenhange des nicht Immanenten und auf Grund seiner uns überhaupt zugänglich ist. G e g e b e n im Sinne der unmittelbaren Inhaltserkennbarkeit, des offen vor uns Stehens, ist freilich nur der Inhalt des »jetzt«; aber dieses Gegebene ist gar nicht das Unmittelbarste, was wir haben, denn es ist eben nicht anders erfaßbar, als im Zusammenhange eines ungegebenen und dennoch unmittelbar evidenten zeitumfassenden Ganzen, von dem wir allerdings nicht wissen, w a s es ist, aber mit letzter Evidenz ersehen, d a ß es ist.

Analoges gilt — in einem räumlichen Wahrnehmungsinhalte — auch für die Raumbeziehung. Ein unmittelbar »hier vor mir« erfaßbares Etwas — etwa ein Farbenfleck — ist nicht anders denkbar, als ein Teil von etwas räumlich größerem, von einem nichtgegebenen, aber unmittelbar evidenten, es umfassenden Raumgebietes. Das räumlich immanent Gegebene kann gar nicht als »alleinseiend«, als ganz isoliert gedacht werden. Mit ihm zugleich ist sozusagen der ganze übrige ungegebene Raum doch gegeben. Wenden wir ihm nicht unseren Blick, bleiben wir auf das konzentriert, was eben in diesem einzigen Blickfeld liegt, so wissen wir freilich nicht, was der Inhalt dieses umfassenden, für uns ungegebenen Raumgebietes ist; aber daß das Sein nicht mit unserem Blickfeld erschöpft ist, daß das räumlich Begrenzte, welches wir eben erfassen, nur eben ein Teil von etwas Größerem, Ungegebenem, für uns Verborgenem ist — das wissen wir mit letzter Evidenz. Besonders charakteristisch — weil eine tiefe symbolische Bedeutung in sich enthaltend — ist hier die Evidenz

der ungegebenen Tiefendimension. Wir haben es hier offenbar nicht nötig, auf die komplizierten Probleme der Psychologie der Raumwahrnehmung einzugehen. Rein phänomenologisch betrachtet ist es aber offenbar, daß jede vor mir stehende und mir unmittelbar gegebene Fläche zugleich mir das hinter ihr liegende verbirgt. Dieses dahinter, tiefer liegende ist seinem Inhalte nach mir unmittelbar verborgen, — seinem unbekannten Sein nach aber ganz evident. Nichts ist oft schwieriger, als solch ein verborgenes »Inneres«, »tieferliegendes« für die Inhaltserkenntnis aufzuschließen; es genügt, an die Kunst der ärztlichen Diagnose der Prozesse, die im Innern eines lebendigen Menschenleibes vorgehen, oder an die geologischen Hypothesen über das Innere der Erdkugel zu erinnern; daß es aber solch ein Inneres überhaupt gibt, — das ist kein Schluß, keine »Hypothese«, sondern ein unmittelbar evidenter Sachverhalt, da eben jedes offen Gegebene als ein Aeußeres erfahren wird, also als etwas, das ein Inneres uns verbirgt, mithin zugleich sein Vorhandensein offenbart. Bedenkt man, welche Bedeutung dem Begriffe eines »Eindringen in das Innere der Sachen« (im umfassenden symbolischen Sinne) für das Problem der Metaphysik zukommt, so spürt man, welche indirekte Aufklärung uns der dargestellte Sachverhalt gewähren kann. Ist alles unmittelbar Gegebene (im buchstäblichen wie im symbolischen Sinne) etwas »nur äußerliches, Oberflächliches«, das uns das Innere, das Tieferliegende, zu dem wir vordringen möchten, verdeckt und verbirgt, so ist andererseits nichts evidenter, als daß dieses Aeußere nur als Teilmoment erfahrbar ist, das zu einem Ganzen gehört, das seinerseits das Innere in sich faßt, — daß also das Vorhandensein eines verborgenen Etwas zugleich mit dem offen-Gegebenen unmittelbar mitgegeben ist. Jeder offen gegebene räumliche Inhalt setzt als etwas begrenztes oder unvollendetes sozusagen seine ungegebene Fortsetzung voraus.

Und nun gelangen wir zur derselben Betrachtung in ihrem wichtigsten, weil allgemeinsten Sinne. Wir sahen vorher, daß die Bestimmung des rein Immanenten, als eines »Augenblicksetwas«, schon die Beziehung auf die Zeit, also auf etwas Nichtimmanentes enthält. Wir können aber auch sagen, daß sogar das elementarste, was wir über den rein immanenten Inhalt überhaunt aussprechen können, nämlich daß es ein »Etwas« ist, auch schon auf etwas Nichtgegebenes hinweist. In der Tat, ein Etwas ist ein bestimmtes Etwas nur insofern es sich von »Etwas Anderem«, von dem »Anderen« überhaupt abhebt. Das Etwas setzt schon die Beziehung zum «Anderen« voraus. Das haben wir soeben gegenüber dem bestimmten »Jetzt« und »Hier« gesehen; ohne eine unmittelbare Beziehung zu einem »Nichtjetzt« und zu einem »Nichthier, anders-

wo« ist es überhaupt nicht denkbar und nicht gegeben. Das gilt aber in allgemeiner Form gegenüber allem, was irgendwie bestimmt und in diesem Sinne »gegeben«, uns »offenbar« ist; jedes Etwas ist nicht anders, als im Zusammenhange eines »Etwas und Etwas anderes« denkbar. Kein »Etwas« kann ganz isoliert nur für sich gegeben sein. Jedes Etwas ist ein Teil, der das Ganze oder das Weitere, zu dem es gehört, schon voraussetzt; jedes Etwas ist nur dadurch ein bestimmtes Etwas, weil es über sich hinausweist. Also ist jedes Immanente, oder »unmittelbar Gegebene« nur dadurch gegeben, daß es als Teil eines nicht-mehr gegebenen Zusammenhanges erfaßt wird. Mithin ist dieser Zusammenhang selber, ohne »gegeben« zu sein, logisch evidenter und primärer, als jegliches »Gegebene«, weil das Letztere nur als ein von ihm Abgeleitetes überhaupt denkbar ist.

Dieser Sachverhalt ist so absolut evident, so tief in den letzten Grundlagen der Denkbarkeit überhaupt eingewurzelt, daß auch der hypothetische Versuch, ihn abzuleugnen, sozusagen von vornherein gelähmt bleibt, sein Ziel nicht erreichen kann und unmittelbar eben von dem Zeugnis ablegt, was er zu leugnen sucht. In der Tat, versuchen wir, im Gegensatz zum vorher Erläuterten, im Sinne der Immanenztheorien zu behaupten, »nur das Gegebene sei unmittelbar evident«, so hat das Wort »nur« die Bedeutung der Verneinung vor allem Anderen. »Nur das Gegebene — d. h. eben Nichts anderes«. Nun, woher nehme ich denn eigentlich dieses »Andere«, das ich dabei verneine? Gäbe es eben kein Anderes, so gäbe es hier nichts zu verneinen, so käme die Verneinung selber, mithin der Sinn selber der Immanenztheorie nicht zustande. Jede Immanenzthese widerlegt sich eigentlich selber; das Verbot, die Grenze des Immanenten zu überschreiten, wäre (wie jedes Verbot) ganz sinn- und zwecklos, wenn das Verbotene eben von selbst unmöglich wäre, wenn es kein Jenseits gäbe, wohin man hinübergehen könnte. Es wäre doch ganz sinnlos, eine Grenzwache am »letzten Ende der Welt« hinzustellen. Aber in unserem Falle wäre das Verbot — wenn es eben Recht hätte — nicht nur sinnlos, sondern geradezu undenkbar: gäbe es wirklich kein Transzendentes, so könnte das Verbot, es zu denken, selber nicht gedacht werden, weil es eben selber eine gedankliche Beziehung zum Verbotenen schon enthält. Die Verneinung ist gegenüber dem von uns aufgeklärten Zusammenhange ganz machtlos, weil er eben selber die Voraussetzung jeder sinnvollen Verneinung bildet.

Wir wollen jetzt das gewonnene Ergebnis in allgemeiner Form bestimmen. Immanent gegeben und unmittelbar evident sind eben nicht Wechselbegriffe; das Erste ist im Gegenteil nur ein Teil des Letzteren. Außer

dem immanent Gegebenen haben wir das ebenso unmittelbar-evidente verborgen «V o r h a n d e n e«. Die von uns vorher gestellte Forderung, das zu erblicken, worauf wir nicht hinschauen, ist tatsächlich e r f ü l l t. Es ist nichts, als ein Vorurteil, das Ergebnis einer verschwommenen und unzureichenden Analyse, wenn gemeint wird, nur das sei uns unmittelbar evident, was uns offen in seinem Inhalte gegeben ist, was hier und jetzt vor uns unverborgen dasteht, sozusagen wie auf einer flachen Wand vor uns geschrieben steht; »evident« und »unmittelbar erkennbar« sind eben keine Synonyme [1]). Evident ist auch das Verborgene, das Unbekannte, das nicht-Erkannte eben a l s s o l c h e s. Und es sind auch nicht zwei verschiedene, von uns erst nachträglich summierte »Evidenzen«, die hier vorliegen. Das Evidente ist eben etwas ganz einheitliches, ein primäres Ganzes, in dem das »Gegebene«, das »offen vorliegende« eben nur als integrierender Teilmoment enthalten ist, weil es eben nur dadurch überhaupt gegeben wird, weil es sich vom weiteren, es umgebenden Felde des »ungegebenen« abhebt. Also ist das Erste, das wirklich Primäre eben das »Vorhandene«, als Einheit von Gegebenem und Nichtgegebenem, von »Etwas« und dem unbestimmten und unbegrenzten »Reste«. Der Versuch, zu bestimmen, was für uns eigentlich unmittelbar evident ist, darf niemals dazu führen, es in irgend etwas Bestimmtem erschöpft zu denken. Er kann nur im Sinne einer docta ignorantia, eines unmittelbaren Wissen vom Nichtwissen gelingen. Unmittelbar-evident ist eben nicht »Etwas bestimmtes«, sondern nur »Etwas und anderes mehr«.

Genau besehen, bedeutet aber unser Ergebnis noch etwas bis jetzt unbemerkt gebliebenes. Kann das unmittelbar vorhandene »Andere« überhaupt irgendwie begrenzt gedacht werden? Kann es eben nur »Etwas anderes«, im Sinne von e i n i g e m Anderem bedeuten? Er ist doch im Gegenteil ganz klar, daß in ihm nicht das oder dies andere, sondern das Andere schlechthin, das Prinzip selber des Andersseins, gemeint ist. Es umfaßt in sich also »Alles andere überhaupt«. Es ist das Wesen selber der Unbegrenztheit, der Unerschöpflichkeit. Mit jedem einzelnen »Etwas«, das uns gegeben ist, ist zugleich das Vorhandensein von allem Anderen überhaupt, nicht freilich als schon erkanntem und bestimmtem, sondern eben in seiner Unbestimmtheit, als eben die Möglichkeit zu allem Anderen, evident »gegeben«. Der einfache, von uns aufgewiesene Sachverhalt, demzufolge wir immer evidenterweise »Etwas und noch mehr«

---

1) Eine tiefergehende logische Analyse, die hier nicht gegeben werden kann, würde eigentlich zeigen, daß es im genannten Sinne n i c h t s überhaupt »unmittelbar erkennbares« gibt, worauf unsere obigen Untersuchungen über die Bedeutung des X in der Erkenntnis auch hindeuten.

haben, bedeutet selber das potentielle Haben der Unendlichkeit. Reine Unbegrenztheit, die Möglichkeit eines »weiteren Fortgehen«, das, was »potentielle Unendlichkeit« genannt wird, ist doch selber in der aktuellen Unendlichkeit fundiert. Zum Fortschreiten muß man eben einen unbegrenzten Raum haben. Wendet man diesen allgemeinen selbstevidenten Zusammenhang an den von uns betrachteten Sachverhalt, so leuchtet von selbst ein, daß mit jedem gegebenen begrenzten Etwas zugleich die unendliche Fülle des »Andern« mitgegeben ist, oder daß sie für uns unmittelbar evident vorhanden ist, ohne aktuell gegeben zu sein.

Fassen wir jetzt das von uns gewonnene Ergebnis zusammen, so können wir es so formulieren: Versuchen wir das wirklich streng Immanente zu fixieren, so erscheint es uns als ein Minimum, das eben deshalb nicht anders gedacht werden kann, als auf Grund eines Maximums. Das Unendlich-Kleine, indem es notwendigerweise über sich selbst hinausweist, und zwar nicht in einer bestimmten Richtung, also nicht auf etwas Begrenztes, sondern auf ein Anderes, Weiteres überhaupt, enthält zugleich die Evidenz des Unendlich-Großen. Das Primärste und Selbstevidente ist also nicht das gegebene Minimum, sondern eben sozusagen der Weg von ihm ins ungegebene Maximum, mithin die urwüchsige Einheit des Gegebenen mit der ungegebenen Unendlichkeit.

Und nun bleibt uns noch ein letzter Schritt übrig. Erinnern wir uns unseres Ausgangspunkts. Die Immanenz des »Augenblicksetwas«, die für uns jetzt sich in das Vorhandensein der unendlichen potentiell allumfassenden Fülle verwandelt hat, war doch selber für uns der Restbetrag des »cogito ergo sum«. Das Etwas und alles, was mit ihm mitgegeben ist, gehört also nicht allein der Sphäre des Erkenntnisinhaltes, des Objekts. Es umfaßt im Gegenteil sowohl den Inhalt, als das Subjekt der Erkenntnis, es ist Etwas, außerhalb dessen überhaupt nichts übrig bleibt. Mithin ist auch die für uns unmittelbar vorhandene Fülle nicht allein die Fülle dessen, was vor uns dasteht, worauf wir hingerichtet sind; diese Fülle umfaßt im Gegenteil auch uns selber; sie steht nicht vor uns, sondern um uns, sie erfüllt und umfaßt uns von allen Seiten, so daß wir in ihr sind. Indem sich das im Sinne der Objektivität und Subjektivität noch ganz neutrale, unter diesem Unterschiede liegende »Augenblicksetwas«, das wir als elementares Sein schlechthin gefaßt haben, in unendliche Fülle verwandelt hat, ist es zu einem absoluten Sein gewachsen, das schon nicht mehr »diesseits« vom Gegensatzpaare Subjekt-Objekt liegt, sondern es in sich enthält und aus sich heraus entwickelt. Das Unmittelbarste, das Primäre ist nicht ein Sein-in-uns, wie es der

Idealismus faßt, auch nicht das Sein außerhalb uns — denn woher könnte es uns einleuchten?—, sondern das Sein, in dem wir sind und von dem wir selber uns ebenso als Teilmoment, als eine Aeußerung und Abzweigung seiner abheben, wie es jedes bestimmte, immanent gegebene Etwas im Erkenntnis inhalt tut. Statt cogito ergo sum dürfen wir jetzt sagen: cogito ergo est ipsum esse infinitum. Nicht »Ich«, »mein Bewußtsein«, meine Erkenntnis oder sogar Erkenntnis überhaupt sondern die Einheit des Seins überhaupt ist das, was wirklich das Primäre ist. Jeder Augenblick unseres eigenen Daseins sowohl, als jedes immanent-hier und jetzt gegebene »Etwas« ist in diesem unbestimmten Sein überhaupt fundiert, wird uns nur auf Grund seiner offenbar. Um etwas zu erkennen, muß man doch vorher sowohl selber sein, als auch im Sein Umschau halten; und dies beiderlei Sein ist doch schließlich primär ein Sein überhaupt.

Damit haben wir ein Sein gewonnen, das nicht-gegenständlich ist, aber nicht im Sinne des kontradiktorischen Gegensatzes zum gegenständlichen Sein, also nicht im Sinne eines rein-immanenten, in uns seienden oder ichbezogenen Seins, sondern im Sinne eines Seins, als Einheit, die das gegenständliche Sein mit dem Ichsein verbindet oder vielmehr aus der sich diese Zweieinheit erst entwickelt. Damit ist aber das Transzendenzproblem gelöst. Denn was meinen wir eigentlich unter Transzendenz im Sinne des gegenständlichen Seins? Die Nominaldefinition, nach der wir darunter die Unabhängigkeit der Inhalte von unserer Erkenntnisbeziehung zu ihnen verstehen, enthält doch den Sinn, daß wir irgendwie außerhalb der Erkenntnisrelation die Gewißheit von ihnen haben, daß sie irgendwie — eben außerhalb der Erkenntnisrelation — fest und unverbrüchlich bei uns sind. Nun ist eben dieses Verhältnis für die gewöhnliche Auffassung, nach der die Erkenntnis die einzige Beziehung des Subjekts zum Objekt ist, etwas schlechthin unverständiges und widersinniges, trotzdem es anderseits, wie gezeigt worden ist, von jeder Erkenntnis vorausgesetzt wird und ihren Sinn begründet. Dagegen ist es von dem uns aufgegangenen Sachverhalte leicht erklärbar und enthält nichts widersinniges oder problematisches. Außerhalb der Erkenntnisrelation haben wir eben einen primären ontischen Zusammenhang mit der allumfassenden Einheit des Seins überhaupt, von dem die erkennbaren Objekte eben Teilinhalte sind. Die skeptische Frage: ob die von uns erkannten Inhalte auch, abgesehen von unserer Erkenntnis, da und dort, wo wir sie nicht in unserer Erkenntnis erfassen, noch wahrlich sind, reduziert sich sinngemäß nur auf die nüchterne Frage: ob die und die einzelnen Inhalte unverändert fortdauern oder sich verändern bzw. durch

andere Inhalte ersetzt werden. Denn das selbstevidente Sein selber kann nicht inhaltsleer sein, kann keine Lücken aufweisen, es ist eine innere Einheit und darum notwendig kontinuierlich. Und diese letzte Frage entscheidet sich ganz einfach nach unseren Kenntnissen der allgemeinen Seinsgesetzmäßigkeiten. Es ist ganz sinnlos, sich mit der metaphysischen Besorgnis abzuquälen, ob etwa der Tisch, den ich in diesem Augenblicke sehe, wirklich noch weiter existiert, wenn ich die Augen schließe oder mich von ihm abwende. Denn entweder bleibt er still auf seinem Platze stehen, oder wird er eventuell fortgetragen, oder geschieht mit ihm irgendeine Veränderung; etwas muß auf jeden Fall an jeder Stelle des Seins eben dasein, weil es kein Nichts geben kann, und die Frage ist nur die, was nämlich dieses Etwas sei. Es ist also nicht die Frage zu entscheiden, ob etwas überhaupt unwahrgenommen und unerkannt sei, sondern nur, was es sei, welchen Inhalt es habe. Der gegenständliche Charakter des Seins, die Gewißheit von seiner Unabhängigkeit von einer Erkenntnisbeziehung, ist dadurch ein für alle Male fest verbürgt, daß jeder einzelne Inhalt in der allumfassenden Einheit des Seins überhaupt verankert ist, diese Einheit selber aber das Primärste und Evidenteste ist, so daß eine Verneinung oder Bezweiflung ihrer absolut sinnlos und unvollziehbar ist. Bestünde die Welt aus einzelnen, gegeneinander isolierten und gleichgültigen Stücken, und würden diese einzelnen Stücke auch uns gegenüber ganz fremd und äußerlich sein — dann gäbe es allerdings keine Garantie von ihrem Sein außerhalb einer Erkenntnisbeziehung zu uns, weil dann ein »Haben« ihrer eben nur in einer äußeren Begegnung mit ihnen — mithin eben in der Erkenntnisrelation — bestehen könnte. Da aber alles Einzelne überhaupt, darunter auch das Erkenntnissubjekt, von einer primären unzertrennbaren Einheit umfaßt wird und in sie versenkt ist, so ist das »Haben« keine äußere Begegnung, sondern eben ein primäres unabtrennbar-festes ewiges Zusammensein. Der menschliche Geist ist nicht von den Sachen abgeschieden, ist nicht in eine Gefängniszelle eingeschlossen; er gehört selber in den großen allgemeinen Seinszusammenhang, die ihn nicht nur äußerlich umgibt, sondern auch innerlich durchflutet und durchdringt. Er hat primär nicht sich selber allein, sondern eben das ewige und allumfassende Ganze; ja er ist in diesem Ganzen, und außerhalb dieses Im-Ganzen-Sein ist sein Sein überhaupt undenkbar. Deshalb ist die Gemeinschaft mit den Sachen, mit allem Seienden für ihn nicht eine nur nachträgliche, vorsätzlich vollziehbare Handlung, sondern das ständige Wesen seines Seins selber. Diese primäre und urwüchsige Gemeinschaft »aktualisiert« sich nur in der Erkenntnis, wird von ihr durchleuchtet, zur Klarheit erhoben; als Gemeinschaft über-

haupt aber, als Zusammensein und innere Aufeinanderbezogenheit ist sie ganz unabhängig von dieser Erkenntniserleuchtung, ein für alle Male unverbrüchlich und unzerreißbar da.

Wir haben das Sein primär nicht durch unsere Erkenntnis, sondern durch unser Sein selber; wir haben das Sein, weil wir im Sein s i n d — also nicht sub modo cognoscendi, sondern sub modo essendi. Es ist (primär und an sich) keine Erkenntnis, die uns das Sein offenbart, sondern unser Sein selber. Allerdings kann dieses Sein auch »W i s s e n« genannt werden (keineswegs aber Erkenntnis). Es ist das Wissen, das uns durch das L e b e n selber gewährt wird oder vielmehr mit ihm zusammenfällt — das primäre »Lebenswissen« (auf das im XIX. Jahrhundert zuerst die russischen »slawophilen« Denker hingewiesen haben) als ein lebendiges I n n e n w e r d e n d e s S e i n s selber, als eine Selbstmanifestation seiner. In diesem primären Innewerden des Seins selber ist schließlich jede gegenständliche Erkenntnis begründet. Den ganzen Sachverhalt hat übrigens schon Nicolaus von Cues mit klassischer Prägnanz ausgedrückt:

»Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus, neque imaginatio, neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat . . . Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemus igitur visum mentalem intuenten in id, quod est, prius omni cognitione« (Compendium, c. 1, Opera 1514, f. 169 a).

Zum Schluß möchten wir den dargestellten Gedankengang durch zwei philosophiegeschichtliche Parallelen kurz erläutern.

Es ist dem aufmerksamen Leser vielleicht nicht entgangen, daß unser Gedankengang dem sogenannten »ontologischen Beweise« irgendwie geistesverwandt ist. Wir lassen hier den ontologischen Gottesbeweis, als ein spezielles religionsphilosophisches oder theologisches Thema, ganz außer Betracht, und möchten nur auf den logischen Sinn des »ontologischen Beweises« überhaupt in seiner Allgemeinheit hinweisen. Gibt es Denkinhalte, die evidenterweise nur als eben seiend, nicht als »bloße Ideen« gedacht werden können? Das ist eben die Frage, die der »contologische Beweis« bejahend beantwortet, worin er auch ganz recht hat.

Die Kritik des ontologischen Beweises — die von Anselms Gegner Gaunilo bis zu Gassendi, Locer und Kant eigentlich dieselbe geblieben ist [1])

[1]) Es genügt schon, Gassendis Einwand zu kennen »existentiam non esse proprietatem, neque esse ullius determinati generis rerum« (Disquisitio metaphysica, in Ocuvres de Descartes, ed. Adam et Tannery, VII, S. 405) — um die herrschende Meinung als irrtümlich abzuweisen, Kant wäre zuerst die genaue »Widerlegung« des ontologischen Beweises gelungen.

— verkennt ständig den wahren Sinn der These, die sie zu wiederlegen sucht. In einem philosophiegeschichtlichen Anhange »Zur Geschichte des ontologischen Beweises« meines russischen Werkes »Der Gegenstand der Erkenntnis« habe ich zu zeigen versucht, daß es keinem — auch dem ungeschicktesten — Verfechter des ontologischen Beweises je in den Sinn kam, zu beweisen, man könne aus einer »bloßen Idee«, aus einem rein hypothetischen Gedankeninhalt das Sein seines Gegenstandes durch irgendwelche Schlüsse hervorzaubern; und die entsprechenden Ausführungen der Kritiker sind zwar an sich ganz richtig, treffen aber gar nicht ihr Ziel. Nicht darum handelt es sich, ob wir aus einer »bloßen Idee«, aus einem »nur gedachten Inhalte« das reale Sein nachträglich herauspräparieren können, sondern darum, ob es nicht Inhalte gibt, die wir überhaupt niemals als »blosse Idee« haben können, sondern die wir nur in ihrer, die Gedankensphäre übersteigenden Realität überhaupt unmittelbar erfassen können. Das Sein wird hier nicht aus der bloßen Idee deduziert, sondern es wird aufgewiesen, daß das Gedachte von vornherein eben nicht »bloß Gedachtes« ist. Das Problem des ontologischen Beweises fällt also mit der Frage zusammen: gibt es irgdndwo eine Selbstmanifestation des Seins, oder ist das Sein überall uns nur mittelbar, durch die Vertretung von »Ideen« (deren Inhalt also auch nichtseiend gedacht werden kann) zugänglich? Der einfache Hinweis darauf, daß eine Idee eben eine bloße Idee und weiter nichts ist, entscheidet also in dieser Frage noch nichts. Zur Erläuterung ziehen wir wiederum das Cogito ergo sum hinzu. Ist es nicht merkwürdig, daß es viele Denker gibt, die das cogito ergo sum unbeanstandet als eine Selbstverständlichkeit hinnehmen, und zugleich sich mit ihrer Aufgeklärtheit brüsten, mit der sie den ontologischen Beweis, als eine elende Sophisterei ablehnen? Was ist denn das cogito ergo sum anderes, als ein (seinem Gegenstande nach freilich nur vermeintlich evidenter) ontologischer Beweis, — eben ein Beweis oder vielmehr ein Nachweis, daß das Ich niemals für uns eine reine Idee, sondern eben selbstevidentes Sein ist? Nun, was einem lieben Ich erlaubt ist, das könnte doch mindestens prinzipiell auch einem anderen Inhalte gewährt werden. Und es ist auch tatsächlich so. Die Verkünder des ontologischen Gottesbeweises (am tiefsten und klarsten nicht eben Anselm und Descartes, sondern Bonaventura, Nicolaus von Cues und Malebranche) suchen uns nachzuweisen, daß in Gott wir eine Seinsschicht erfassen, die eben niemals als »nur gedacht«, »bloß ideell« (also dem Sein oder Nichtsein gegenüber neutral), sondern eben unmittelbar als eine Selbstmanifestation des Seins selber möglich ist. So etwa wenn Nicolaus von Cues uns tiefsinnig zeigt, daß jedes verneinende Existenzialurteil den Sinn

hat, einen Inhalt aus dem Sein auszuschließen, also ein Sein schon voraussetzt, das folglich selber nicht mehr geleugnet werden kann; oder wenn derselbe Denker die Voraussetzung jeder Bejahung und Verneinung eines Inhaltes in einer »Möglichkeit zum Sein oder Nichtsein« erblickt, diese Möglichkeit selber also als etwas schlechthin evident Seiendes dadurch aufweist. Oder wenn Malebranche zeigt, daß das unendliche Sein, als eine Vorbedingung jeder »Idee«, nicht selber eine bloße Idee sein kann, sondern in sich begründet ist und uns also eben als vollwichtiges Sein sich manifestiert.

Was für unsere Zwecke hier in Betracht kommt und mit dem vorher Dargestellten zusammenfällt, ist folgendes: der ontologische Beweis hat mindestens in Hinsicht auf das Sein selber volle Gültigkeit. Jeder konkrete Erkenntnisinhalt kann unabhängig davon gedacht werden, ob sein Gegenstand tatsächlich da ist oder nicht, nicht aber das Sein schlechthin. Das Sein selber kann nicht nichtseiend, als ein bloßer »ideeller Inhalt« gedacht werden. Indem wir einen Begriff des Seins haben, haben wir nicht einen »Gedankeninhalt«, von dem noch gefragt werden kann, ob so etwas auch realiter ist, sondern wir denken dabei an das Sein selber, das damit eben in seiner Realität erfaßt wird. Das hängt damit zusammen, daß das Sein selber uns nicht gegenständlich gegenübersteht und durch eine gegenständliche Intention erfaßt wird, — so daß es hier möglich wäre, eine Idee von ihm zu haben, ohne es selber zu besitzen, — sondern daß es in uns und durch uns sich selber manifestiert — so daß wir nur deshalb etwas als seiend anerkennen, weil wir das Sein schlechthin unmittelbar, ohne jegliche Vertretung haben. Das Sein ist nicht etwas sekundäres der »Idee« gegenüber. Im Gegenteil, der Begriff des »bloß Gedachten«, »ideellen« ist selber vom Sein abgeleitet, weil es als bloßes »ideelles Wesen«, als das abstrakt-zeitlose, ein Teilmoment des vollwichtigen überzeitlichen Sein ist. Sowohl das »bloß Gedachte«, als auch das hic et nunc konkret Daseiende können selber nur im Rahmen eines allumfassenden selbstevidenten Seins gedacht werden, wodurch der ganze Unterschied zwischen ideell und reell an das Sein selber überhaupt unanwendbar wird.

Die zweite hier in Betracht kommende philosophie-geschichtliche Ueberlegung ist die über das Verhältnis des vor uns dargestellten absoluten Realismus zu Kants transzendentalem Idealismus. Die kritische Auseinandersetzung mit dem letzteren, von dem wir ausgegangen sind, muß hier durch Aufweisung einer positiven Beziehung ergänzt werden. Kant gehört nicht nur das große, von uns schon gewürdigte, Verdienst einer richtigen Fragestellung, indem er nämlich die gegenständliche Reali-

tät nicht als solche einfach hinnimmt, sondern eben die Frage nach ihrer Möglichkeit und ihrem wahren Sinne aufwirft und sie durch Zurückführung auf eine tiefer liegende, nicht mehr gegenständliche Instanz zu lösen sucht. Auch in dieser Lösung selbst, nämlich in ihrem letzten und tiefsten Punkte, streift er sozusagen dicht den wahren Sachverhalt. Bekanntlich wird das Hauptstück der »Kritik der reinen Vernunft«, die transzendentale Analytik, durch den Begriff der »Einheit der transzendentalen Apperzeption« gekrönt. Das System der Kategorien, durch das erst die Systemeinheit der Erkenntnis zustande kommt und das somit gewissermaßen das Gerippe ist, wodurch das chaotische Erkenntnismaterial sich für uns in die feste Einheit einer gegenständlichen Welt organisiert, hat ihre letzte und tiefste Basis in einer primären »Einheit«, die Kant eben als Einheit der transzendentalen Apperzeption bestimmt. Die Einheit, die die Natur, das Weltganze konstituiert, die aus dem chaotischen Material eine feste objektive Welt schafft, ist für Kant sozusagen nur ein Abglanz, eine Widerspiegelung der letzten Einheit des Erkenntnissubjekts. Diese Lösung ist zwar an sich, wie wir es vorher zu zeigen versuchten, falsch. Nicht nur ist sie eine künstliche (eigentlich rein metaphysische) Konstruktion statt einer voraussetzungslosen phänomenologischen Analyse, sondern auch die Konstruktion selber ist logisch ganz unmöglich: das konstituierende Prinzip der Objektivität, der Gegenständlichkeit, kann niemals in der Sphäre des Subjekts liegen, da diese Sphäre eben der Sphäre der Objektivität korrelativ ist und sie also schon voraussetzt. Aber diese Lösung enthält einen tiefen und wahren Kern — den Gedanken nämlich, daß die Objektivität, das gegenständliche Sein ein Reflex oder ein Derivat einer primären E i n h e i t überhaupt ist. Es muß aber diese Einheit, aus der der ganze Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt folgt, nicht in der Sphäre des Subjekts gesucht werden, sondern als eine absolute bzw. t r a n s s u b j e k t i v e bestimmt werden. Im Transzendentalismus muß eben der I d e a l i s m u s überwunden werden; erst dann können wir die tiefe und ewige Wahrheit des Transzendentalismus (in seiner weiteren Bedeutung) erfassen. Er erscheint uns dann als die Verwirklichung der alten platonisch-plotinischen philosophischen Tradition, derzufolge die philosophische Erkenntnis eben ein »Transzendieren« über die Natur, die sinnliche Welt, ja über das gegenständliche Sein und ein Erfassen ihrer tiefsten sozusagen übernatürlichen Grundlage ist. Weder die Natur, die Einheit der sinnlichen Welt, noch sogar das gegenständliche Sein überhaupt ist etwas letztes, selbstgenügsames, auf sich selbst beruhendes; die sichtbare Welt und das Gegenständliche erklären heißt über sie hinausgehen. Das, was wir gegenständ-

einem Welt»begriff« im Sinn eines Gebildes sucht, das die Bedürfnisse seines Denkens befriedigt, gegebenes Material seiner Forschung und Denkarbeit. Das Material, in dem diese Weltanschauung selbst zu unmittelbarem, naivem Ausdruck kommt und in dem wir ihr Werden verfolgen können, liegt wesentlich in einer andern Schicht. Ihr Werden: denn Groethuysen ist Historiker, d. h. er ist der Ueberzeugung, daß ein solcher Menschentypus und seine Weltanschauung eben nur aus und in seinem Werden, in seinem sich Losringen aus einer andern und dem sich selbst Gestalten seiner eigenen Umwelt, daß er nur in der Gegenüberstellung mit seiner historischen Antithesis begriffen werden kann. Schließlich handelt es sich bei diesem Menschentypus, der hier verstanden werden soll, um uns selbst, denn wir selbst leben noch in Wechselbeziehung zu dieser Welt, wir sehen uns in diesem Bilde, das sich damals endgültig gestaltete und dessen geistig-physiognomische Gestaltung nirgends klarer und schärfer ausgeprägt zu verfolgen ist, als im Frankreich des 18. Jahrhunderts, in dem Frankreich, das die große Revolution gebiert. Hinter dem Historiker steht der Philosoph Groethuysen, dessen Ziel Selbsterkenntnis ist und der seinem Werk das Wort Diltheys voranschickt: »Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte«.

Diesen Menschen nun, dessen Weltbild er in seinem Werden darstellen will, und dem er den eigenen Typus einrechnet (allerdings in einer Zeit, in der dieser Menschentypus sich seiner zeitlichen Bedingtheit bewußt geworden ist und damit auch seiner Vergänglichkeit) nennt Groethuysen den »Bürger«. Die »bürgerliche« Welt- und Lebensanschauung will er in ihrem Werden darstellen. Kein Geringerer als Benedetto Croce hat an dieser Bezeichnung (in seiner Besprechung des Buches in der Deutschen Literaturzeitung) Anstoß genommen. Der moderne Mensch, das ist der Kern seiner Polemik, nicht der Mensch einer ökonomisch bedingten Klasse sei es, dessen Weltanschauung G. hier schildere, und er betont dann weiter, daß es nicht möglich sei, die Entstehung dieses »bürgerlichen«, d. h. modernen Geistes von der Entwicklung der Philosophie loszulösen. Nur dürfe man den Begriff der Philosophie nicht zu eng nehmen. Weltanschauung bilde sich eben nicht nur in den Büchern der Fachphilosophen, sondern auch in jenen Predigten, Traktaten, Streitschriften, die G. in so reichem Maß zur Illustration heranzieht. Letzteres ist gewiß richtig, aber nach G. schaffen ja die Reflexionen und Ideen dieser ausgebreiteten Literatur nicht den bürgerlichen Geist und sein Weltbild, sondern seine Entwicklung spiegelt sich nur in ihnen, sie läßt sich aus ihnen erschließen.

Freisinnige und ungläubige Denker hat es in größerer oder geringerer Zahl immer gegeben, das, was die Zeit auszeichnet, die G. uns schildert, ist, daß sich eine Klasse von Menschen gebildet hat, die innerhalb des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Lebens eine geachtete Stellung einnehmen, die sich selbst als einen notwendigen Bestandteil, eine Stütze von Staat und Gesellschaft empfinden — und deren Leben und Denken in einem bestimmten Sinn rein irdisch geworden, nicht mehr religiös durchdrungen ist, die deshalb ein

Aufnahmegefäß für die freisinnige, gegen Religion kritisch gestimmte Philosophie werden. Im Gegensatz zu der Welt des »Volkes«, das will sagen der Bauern, deren ganzes Leben, jährliches und tägliches Dasein und Arbeiten religiös durchdrungen und gebunden bleibt, schwindet für den Bürger, den Stadtbürger zunächst das religiöse und kirchliche Moment in seiner Bedeutung für das Alltagsleben, für Beruf und Arbeit. Damit ist der Ausgangspunkt dafür gegeben, daß aus dem Kampf der Kirche gegen den einzelnen Ungläubigen, Zweifler, Libertin der Gegensatz zweier Klassen — Geistlichkeit und Bourgeosie — wird, die miteinander streiten, in Kampfstellung zueinander stehen. G.s Buch schildert dann im einzelnen, wie das religiöse Erlebnis verblaßt, an die Peripherie des Lebens rückt und nur noch in einem Bestandteil eine Zeitlang lebendig bleibt: in der Furcht vor der Hölle, wie diese Furcht vor der Hölle dann zum Hauptmotiv der Prediger wird, die das Bürgertum unter die Zucht der Kirche zurückzubringen suchen, wie dann aber auch die Hölle allmählich ihre Schrecken verliert und auch der Tod eine profane, eine weltliche Angelegenheit wird. In eigentümliche Beleuchtung gerückt und gleichzeitig vertieft und beschleunigt wird dann die Entwicklung durch die Krisis innerhalb der katholischen Kirche, den Gegensatz der Jesuiten und Jansenisten. Der Jansenismus (auf dessen vorzügliche, mit instruktivem Material gestützte Charakteristik in den Anmerkungen bei G. S. 309 ff. nur verwiesen sei) stellt eine typische Reaktionserscheinung dar, ein bewußtes Zurückstreben zum spezifisch christlichen Gotteserlebnis, wie die Jansenisten es bei Augustin finden, in unbeugsam starrem Gegensatz zum neu aufkommenden Zeitgeist. Der Jesuitismus sucht in diplomatischer Gewandtheit mit dem Zeitgeist, dem profan-bürgerlichen Geist ein Kompromiß zu schliessen, ohne daß die angestrebte Versöhnung und Anpassung am Ende beiden Teilen, der Kirche und dem sich emanzipierenden Bürgerutm, hätte Genüge tun können. In sehr interessanter Weise zeigt nun G. weiter, daß diese Diskussion zwischen Jesuiten und Jansenisten über Gott und sein Verhältnis zu den Menschen unverkennbare Analogien aufweist zu den Diskussionen, die später auf politischem Gebiet stattgefunden haben. Der Gott der Jansenisten ist ein »absoluter Monarch und seine Untertanen haben kein Recht, von ihm Rechenschaft zu fordern«. Der Gott dagegen, mit dem die Jesuiten dem Geist des zu selbstbewußter Würde erwachenden Bürgertums, über den sie nicht Herr zu werden vermögen, entgegenzukommen versuchen, »ist einem Könige zu vergleichen, der gewillt ist, sich mit seinen Untertanen auseinanderzusetzen und irgendwelche legalen Formen zu suchen, die in gleicher Weise den Rechten des Herrschers, wie denen des Volkes Rechnung tragen würden«. Der Sünder, der im Bewußtsein seiner das ganze Wesen durchdringenden Sündhaftigkeit, im Gefühl seiner kreatürlichen Abhängigkeit demütig dem unerforschlichen Geheimnis der Erwählung und Verwerfung entgegensieht, dieser Sünder, den die Jansenisten vergeblich wieder zum Leben erwecken wollen, ist unweigerlich zum Aussterben verurteilt. An seine Stelle tritt der Bürger, der ge-

treue, loyale Untertan eines gütigen und weisen, auf das Wohl seiner Untertanen bedachten Fürsten. Der Sünder, der als solcher geboren wird, ist verschwunden, die Sünde freilich ist geblieben, aber aus ihr ist ein bürgerliches Verbrechen, eine Gesetzesübertretung geworden, deren Regeln und Strafen die Kasuistik der Jesuiten mit pedantischer Genauigkeit festzustellen sich bemüht. So wird Gott zum konstitutionellen Herrscher des Universums, in dessen Händen die Gewalt der Exekutive liegt. Nachdrücklich betont G. noch einmal auf Grund seines umfassenden Materials, das ihm in Predigten, Streitschriften, Traktaten usw. vorlag, daß es sich hier nicht um einen Einfluß philosophischer Ideen, um Anhänger einer oder der andern philosophischen Richtung handelt, sondern um eine Wandlung des Gotteserlebnisses selbst, das unzweifelhaft, wenn auch in gradweiser Abstufung alle Kreise des Bürgertums ergriffen hat (ohne daß die Angehörigen desselben etwa das Bewußtsein verloren hätten, Katholiken zu sein) und demgegenüber das alte Gotteserlebnis sich eben nur noch in den Jansenisten erhalten hat.

Kurz vor Ausbruch der Revolution erfolgt eine unverkennbare Annäherung von Kirche und Bürgertum. Die neue Gottesauffassung hat sich gewissermaßen stabilisiert. Wie der Bürger eine in der Verfassung verankerte starke Exekutive im Staat fordert — fordern muß zur Aufrechterhaltung der »Ordnung«, so paßt der Gedanke einer Hölle, in der die notwendige Strafe auf das Verbrechen folgt, durchaus in sein zu festen Formen gelangtes Weltbild. Und die vorausgeworfenen Schatten und aufzuckenden Blitze der Revolution, die Furcht vor einem »Volk«, das jedes religiösen Zaums und Zügels sich entledigt hat, unterstützen diese Entwicklung. Croce betont G. gegenüber, das aufgeklärte, liberale Bürgertum habe stets auch die Aufklärung des »Volkes« sich zum Ziel gesetzt, der Gedanke, sich selbst eine geistige Freiheit zu wahren und die Masse in geistiger Unmündigkeit zu halten, Gott zum Polizisten für das Volk zu machen, sei charakteristisch für die Aristokraten des ancien régime. Aber das ist doch nicht g a n z richtig und vor allem: es trifft nicht den Groethuysenschen Gedanken. Gewiß: der Zynismus, der in der von Croce gekennzeichneten Auffassung steckt, liegt dem Bürgertum fern. Er kann überhaupt nur beim typischen geistigen Individualisten sich ausgeprägt finden, dem ganz außerhalb einer Klasse Stehenden (mit seiner Klasse Zerfallenen — man denke an Voltaire), der sein Selbstbewußtsein nicht aus der Zugehörigkeit aus einer Klasse, sondern nur aus sich selbst und gerade aus seiner Isolierung speisen muß. Oder er kann herrschend werden in einer Klasse, die sich selbst zum Untergang bestimmt fühlt, in einer fin de siécle-Stimmung des »aprés nous le déluge«. Jede aufsteigende Klasse dagegen, und zumal das Bürgertum, ist instinktiv allem abhold, was als Zweifel an der Allgemeingültigkeit seiner Moral oder gar als Selbstironie erscheinen könnte. Was gewiß nicht hindert, daß ihm eine Weltansicht sympathisch ist, in der jeder Bruch der gesetzlichen Ordnung, jedes Vergehen gegen Recht und Gesetz, jede Nichterfüllung übernommener Ver-

pflichtung seine ebenso gesetzliche und ordnungsmäßige Verurteilung und Bestrafung findet. Diese Strafe gebührt dem Verbrecher, von dem der rechtschaffene, ehrbare und arbeitsame Bürger freilich durch eine selbstverständliche Kluft sich getrennt fühlt.

Wir dürfen der Fortsetzung des Groethuysenschen Buches mit Spannung entgegensehen.

Gießen. v. Aster.

Friedrich Jodl. Geschichte der neueren Philosophie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Dr. Roretz (Privatdozent an der Universität Wien.) Cotta, Stuttgart und Berlin, 1927. 781 S.

Mit Recht bezeichnet der Herausgeber dieser Vorlesungen des 1914 verstorbenen Wiener Philosophen Friedrich Jodl als einen »Aufklärer größten Stils«. Die Geschichte der neueren Philosophie ist ihm die Geschichte der Befreiung des menschlichen Geistes, der menschlichen Vernunft von den Fesseln erst der kirchlichen Autorität und dann des biblischen Buchstabenglaubens, sie ist ihm die »große Emanzipationsbewegung des abendländischen Geistes« von der Lehrautorität der römischen Kirche, von dem »papiernen Papst des angeblichen Gotteswortes« und schließlich noch von dem »blassen Schemen der an seine Stelle gesetzten natürlichen Religion«. Und sie ist ihm zugleich die Entwicklung, die den Weg vom alten Dualismus zu einer »neuen einheitlichen Weltanschauung« bahnt, die nicht nur den Drang nach Erkenntnis und Widerspruchslosigkeit befriedigt, sondern auch der »Steigerung und Erhöhung menschlichen Wesens« dient, »Moral, praktische Begeisterung, Fortschritt, Glückseligkeit« befördert. In diesem freudigen, überzeugten Glauben an die alten liberalen Ideale der Geistesfreiheit und des Kulturfortschritts liegt ein Vorzug der Jodlschen Schriften und speziell auch dieses umfangreichen Bandes, er bedingt die Wärme und lebendige Eindringlichkeit der Darstellung vieler Parteien. Ich hebe hier die Abschnitte über Bruno, Kopernikus, vor allem aber das 20., 21. und 24. Kapitel, über die Entwicklung der englischen, französischen und deutschen Aufklärung hervor. Insbesondere ist mir keine so eingehende, liebevolle und zugleich von jener gründlichen gesamt- und kulturhistorischen Kenntnis, die Jodl besaß, getragene Darstellung der deutschen Aufklärung im Rahmen einer Geschichte der neueren Philosophie bekannt.

Anderseits liegen freilich auch in dieser Tendenz die Grenzen und die Einseitigkeiten des Buches begründet. In der heutigen Zeit, in der die logischen Probleme der Scholastik nicht nur sich vielfach als recht lebendig und modern erweisen, sondern auch ihre Terminologie wieder erwacht, vermögen wir ein Urteil, das der scholastischen Wissenschaft nur einen trügerischen und gänzlich unfruchtbaren Charakter ohne jede wirkliche Erkenntnis zuschreibt, ja ihr die Möglichkeit einer Entwicklung, einer Geschichte überhaupt abspricht, nur noch selbst historisch zu nehmen, ebenso wie die Wendung von der »formalistischen Leerheit« der aristotelischen Metaphysik. Aber auch einer Persönlichkeit wie Pascal kann Jodl unmöglich gerecht werden: die »Pensées« sind ihm nichts als »das traurige Zeug-

nis freiwilliger Selbstverstümmelung eines großen und feinen Geistes, welcher denken muß und sich der angeblichen Offenbarung gegenüber mit der härtesten geistigen Askese . . . das Denken untersagt«, giftiger und fanatischer Haß gegen die Philosophie ist nach ihm das Hauptcharakteristikum des Pascalschen Buches. Ein integrierender Bestandteil von Jodls idealisiertem Naturalismus ist sein Realismus der Außenwelt gegenüber, der ihn von vornherein allen phänomenalistischen und idealistischen Doctrinen kühl und mißtrauisch gegenüberstehen läßt. Eine idealistische Erkenntnistheorie ist ihm allzu leicht theologischer Motive verdächtig. Gegen Descartes' cogito ergo sum heißt es: »Entweder ist mein eigenes Dasein eine Einbildung (ich weiß nicht wessen und wovon!) oder die Außenwelt existiert, so wahr ich bin«. Wie tief ihm die Theologie im Blute steckt, zeige, daß er an Stelle der dem »natürlich unbefangenen Denken« so naheliegenden Korrelation Ich Nicht-Ich die Korrelation Ich Gottheit setze. (Dagegen ist »das System des Hobbes die erste bedingungslose, nicht verklausulierte Negation des theologischen Gedankensystems, die nicht selbst wieder auf dem Boden der Theologie steht, wie es bei Descartes, Spinoza und Giordano Bruno der Fall ist«.) »Die Lehre Kants, die uns sinnlich gegebene Welt sei . . . nur eine gesetzmäßig geordnete Phantasmagorie des Bewußtseins . . . wird . . . durch erkenntnistheoretische Ueberlegungen begründet: indessen würde Kant die dieser Lehre entgegenstehenden Argumente nicht so nebensächlich behandelt haben, wenn seine persönliche Ueberzeugung nicht so vollständig in der Richtung befestigt gewesen wäre, daß nur die übersinnliche Welt der Ideen wahren Wert besitze.« Auf der andern Seite wird wieder z. B. Fichtes Religionsphilosophie allzu ausschließlich von den Schriften zum Atheismusstreit aus dargestellt und gedeutet: wie die unbewußte Tätigkeit in uns das Nicht-Ich, so schaffen wir in höchster, freiester, bewußtester Tätigkeit Gott.

Man muß das Buch als Ganzes nehmen, in seiner Tendenz und der Frische seiner Darstellung. Den zahlreichen Schülern Jodls wird das mit einem Bildnis des Philosophen geschmückte Werk willkommen sein.

Gießen. v. Aster.

K. Reinhardt. Platons Mythen, Verlag Friedrich Cohen, Bonn 1927, 159 S. geh. M. 6.—, geb. M. 8.—.

In der Einstellung zu den Mythen Platons unterschied sich von jeher der echte vom falschen Platonismus, und so erscheint das neue Werk R.s wie kaum ein anderes geeignet, das verzeichnete Bild Platons richtig zu stellen, das Natorp entworfen hat. Deutlich ist hier die Erkenntnis ausgesprochen, daß im Mythos das Wesen der platonischen Philosophie zur reinsten Ausprägung gelangt: als Reaktion auf die »Rationalisierung des Lebens« — oder vielleicht besser: der Seele — in der Sophistik erwächst aus dem platonischen Mythos eine neue Beseelung des Rationalen. Daß es sich um eine neue Beseelung handelt, hätte allerdings stärker hervorgehoben werden dürfen, denn wenn Platon nur als Reaktion auf die Sophistik verstanden werden kann, so ist die Sophistik wiederum nur als Reaktion auf die

jonische Naturphilosophie zu verstehen; aber der Charakter jener Naturphilosophie ist selbst schon Rationalisierung und Beseelung zugleich: Rationalisierung des Chaos der äußeren Erfahrung durch die Kategorie eines durchaus unproblematisch gefaßten Seelischen. Erst in der Sophistik wird die Seele selbst zum Problem und zum Anwendungsgebiet der in der Naturphilosophie gewonnenen rationalisierenden, aber nunmehr auf die innere Erfahrung übertragenen Methode, und erst aus naturphilosophischer These und sophistischer Antithese ergibt sich die Platonische Synthese. Ist der reinste Ausdruck dieser Synthese der Mythos — schon der Ausdruck Idee kann ohne Beziehung auf die Mythen in den Dialogen der »Mitte« nicht verstanden werden, wovon gerade die Auffassung Natorps Zeugnis ablegt, wie umgekehrt Platon den Begriff des Apriori und der Transzendenz nur im Mythos darzustellen vermochte —, so war es umso dankenswerter, auch das Bildungsgesetz dieser Mythen zu untersuchen, und die Analyse der platonischen Ironie, die R. unternimmt, liefert ein glänzendes Beispiel dafür, wieviel eine Psychologie und Soziologie der Weltanschauungen zu einer ideengeschichtlichen Würdigung der historischen Systeme beizutragen vermag. — Mußte so der platonische Mythos wieder in seine Rechte eingesetzt werden, so barg doch die ausschließliche Beschränkung auf einen Platon Mythopoios die Gefahr in sich, den Dialektiker Platon darüber aus dem Auge zu verlieren, und es läßt sich nicht verkennen, daß R. dieser Gefahr nicht überall entgangen ist. Zwar will R. Logos und Mythos als »Schauen und Schaffen« einander gegenüberstellen und bei aller Gegensätzlichkeit aus dem gemeinsamen Urgrunde der Idee ableiten; aber schon die Wahl der Ausdrücke erweckt Bedenken. Gemeint ist doch wohl der Gegensatz zwischen Rationalem und Irrationalem; indessen ist bereits das »Schaffen« eine Rationalisierung des Irrationalen, und im reinen »Schauen« wird das Irrationale ohne Vermittlung rationaler Formen gegenwärtig: darum gibt es eine irrationale Theoria neben der rationalen ganz ebenso wie eine rationale Poiesis neben der irrationalen. Mögen daher auch die begriffsoffizinellen Ausdrücke rational und irrational weniger schön klingen, so wären sie doch zur Darstellung des Gemeinten geeigneter gewesen als die vieldeutigen Ausdrücke Schauen und Schaffen. Doch abgesehen von dieser terminologischen Frage: es mag R. gerne zugestanden werden, daß für eine psychologische Betrachtung, welche zu deuten unternimmt, wie die Philosophie Platons im Geist ihres Urhebers entstanden sein mag, die Idee den Quellpunkt des Logos wie des Mythos bildet, — Zweck der Idee ist die Rationalisierung des sinnlichen Chaos; aber infolge der mangelnden dialektischen Hilfsmittel erfolgt diese Rationalisierung schließlich doch durch ein Irrationales, den Mythos, wobei der Mythos freilich nicht n u r Verlegenheitsauskunft, sondern zugleich Kunstgriff der Darstellung ist, ganz ähnlich wie in primitiven Zeichnungen mangelnde Technik mit bewußtem Stilisierungswillen Hand in Hand geht. Diese psychologische Deutung der irrationalen Triebkräfte des Platonischen Denkens darf indes-

sen nicht als pragmatische Hermeneutik des rationalen Telos im Systeme ausgegeben werden, wie wenn Platon selbst jene Polarität der Idee erkannt und verkündet hätte: denn sonst wird aus einer Psychologie ein Psychologismus der Weltanschauungen. Für das bewußte Denken Platons ist die Idee, das »Selbe«, immer nur rationales Form- und Normprinzip; alles Irrationale wird dem »Anderen« zugeschrieben, das infolge seiner »Nicht-Selbigkeit» den polaren Gegensatz zur Idee und damit zur Ratio bildet; die Spannung liegt nicht innerhalb der Idee zwischen Logos und Mythos, sondern innerhalb des »wahren Seins« zwischen dem »Selben«, der Idee, dem Logos, und dem »Anderen«, der Scheinwelt, somit auch der Scheinwelt des Mythos; Geburt im Eros und göttlicher Wahnsinn sind nicht Wirkungen der Idee, sondern der Ideenschau, und die Lebendigkeit — nicht der Ideen, sondern des wahren Seins ist eine dem Sophistes eigentümliche Forderung, die dann allerdings mutatis mutandis in den Timaios übergeht, aber nicht auf die ganze Ideenlehre ausgedehnt werden darf. — Die Unterschätzung des Dialektikers Platon trübt R. auch den Blick für die Wandlungen des Mythos, die nur im Zusammenhange mit den Wandlungen der Ideenlehre zu verstehen sind. Den »Durchbruch« des Mythos vom Protagoras und Symposion zu den Dialogen der Mitte und die Herrschaft von Eros, Thanatos und Dike in den Mythen des Phaidros, des Phaidon und der Politeia schildert R. allerdings mit meisterhafter Einfühlung. Daß hingegen im Politikos, Timaios und Kritias mit dem Erlahmen des »Schauens« auch ein Erlahmen des »Schaffens« verbunden ist, daß die Mythen der Spätzeit weder an logischer noch an künstlerischer Gestaltungskraft den Vergleich mit den Mythen der Mitte aushalten, läßt sich freilich nicht mathematisch beweisen: daß aber der feine Erfühler der »inneren Form« diesen Unterschied übersehen haben sollte, mag auf den ersten Blick Befremden erregen. Indessen ist auch diese »Verdrängung« psychologisch begreiflich. Zunächst würde sie den einheitlichen Grundzug stören, den R. in der Platonischen Mythopöie zu finden glaubt, jene durchgehende »Polarität von Schaffen und Schauen in der Idee«. Denn soweit überhaupt eine solche Polarität (zwar nicht in der Idee, aber im wahren Sein) aus dem Platonischen System herauszulesen ist, findet sie sich nur in den Werken der Spätzeit und kann nicht auf die Werke der Frühzeit und der Mitte übertragen werden. Aus demselben Bedürfnis, die Lehre Platons als einheitliches und wandlungsloses »System« zu verstehen, das etwa Schleiermacher zur Unterstellung eines rationalen »Lehrplanes« der Platonischen Schriften veranlaßte, erwächst daher auch R.s Versuch, den Mythos beiPlaton zu »systematisieren«. Dieses Streben nach einer durchgehenden Systematisierung der Gedanken seiner »Helden« ist ja für die gesamte Arbeitsweise R.s charakteristisch. Wenn aber noch eine weitere Vermutung aus der »inneren Form« des R.schen Schaffens gewagt werden darf, so wäre der Grund für die Gewaltsamkeiten, von denen auch diesmal sein verdienstvolles Werk nicht ganz frei ist, vielleicht in einer unbewußten Beziehung auf Poseidonios zu suchen;

besteht doch zwischen dem Verhältnis von Zeus und Physis zum Kosmos, das R. bei Poseidonios festzustellen vermochte, und vom Verhältnis von Logos und Mythos zur Idee, das er bei Platon zu finden glaubt, kein wesentlicher Unterschied. Wäre es darum allzu verwunderlich, wenn R. für sein Schmerzenskind Poseidonios einen ebenbürtigen Stammvater in der Ahnenreihe gesucht hätte und dabei der Versuchung aller Genealogen unterlegen wäre, — auf eigene Faust ein wenig Mythologie zu treiben?

Dresden. Gustav Kafka.

Werner Haensel. Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ergänzungshefte der »Kantstudien« Nr. 60. Pan-Verlag Rolf Heise. Berlin 1926.

Kants Rechtsphilosophie gilt vielfach als ein Alterswerk, in dem der Philosoph den kritischen Systemgedanken verlassen und lediglich die überlieferte Weise des Naturrechts fortgesetzt habe. Daher ist es von beträchtlichem Wert, daß in dieser Schrift gezeigt wird, wie Kant seine gesamte Rechtslehre auf den Autonomiegedanken begründet, indem er den Gegensatz von Willkür und Zwang durch den Gedanken der Freiheit als Selbstgesetzgebung der Vernunft überwindet. In sorgfältig begründeten Ausführungen legt der Verf. dar, wie Kant durch seinen ethischen Grundgedanken befähigt wird, Recht und Staat nicht mehr auf irgendwelche Zusammenstimmenden Interessen der Einzelnen, sondern auf die Gesetzmäßigkeit der praktischen Vernunft zu begründen und damit den Standpunkt des Naturrechts der Aufklärung entscheidend zu überwinden. Damit wird aber Kants Rechtslehre als Glied seines Systems der praktischen Philosophie erkannt und sie wird dadurch in das kritische Gesamtwerk einbezogen. Es berührt daher befremdlich, wenn der Verf. dennoch behauptet, Kant habe in der Rechtslehre die »transzendentale Methode« verlassen; sie sei »Dogmatismus«. Diesen Vorwurf erhebt er nicht nur gegen die Rechtslehre, sondern gegen die ganze praktische Philosophie Kants, wobei er aber verkennen dürfte, daß gerade die »transzendentale Methode« ohne den Primat der praktischen Vernunft nicht denkbar ist und daß schon die Kritik der reinen Vernunft auf die praktische Vernunft hinweist.

Aus der Zugehörigkeit der Rechtslehre zum System der praktischen Vernunft folgert der Verf., daß es in der Konsequenz der Kantischen Gedanken gelegen hätte, gegen unrichtige Ausübung des positiven Rechts ein Widerstandsrecht auf vernunftrechtlicher Grundlage anzuerkennen. Dabei beachtet er m. E. aber zu wenig, daß, wie er selbst dargelegt hat, der Staat bei Kant eine von der Willkür der Einzelnen unabhängige Begründung in der Vernunft erfährt und daß daher die Entscheidung über die Rechtmäßigkeit seiner positiven Anordnungen nicht den »unverbundenen« Einzelnen, sondern nur den gesetzmäßigen Organen der zu einem Ganzen rechtlich verbundenen Staatsbürger zukommen kann. So scheint mir die Ablehnung des Widerstandsrechts in dem Kantischen Gedankengang durchaus begründet, wenn auch das Problem der Geltung des positiven Rechtes von Kant nicht eindeutig gelöst wird. Der Verf. glaubt dagegen, zur

Begründung Gedanken der Kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie heranziehen zu müssen, wodurch die interessante Frage angeregt wird, ob und inwieweit zwischen diesen Schriften und der Rechtslehre eine systematische Uebereinstimmung der Grundgedanken besteht. So gelingt es dem Verf., der meist wenig beachteten Kantischen Rechtslehre eine Fülle von Problemen abzugewinnen und sie zu Kants Gesamtwerk in engere Beziehung zu setzen.

Göttingen. Karl Larenz.

Victor Basch. Les Doctrines Politiques des Philosophes Classiques de l'Allemagne. Paris. Félix Alcan. 1927.

Trotz mancher wertvollen Einzeluntersuchungen fehlt uns eine Gesamtdarstellung der Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus, die diese Seite des Denkens der idealistischen Philosophen im Zusammenhange des Systemgedankens des Idealismus und seiner Entwicklung erkennen ließe. Ob wir überhaupt berechtigt sind, die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus als eine einheitliche Entwicklung, einen in sich geschlossenen Kreis von Problemstellungen und Lösungen zu bezeichnen, ob sie sich in den Zusammenhang der eigentlich philosophischen Problementwicklung als ein besonderes »Moment« im Ganzen einfügt, oder ob vielleicht die verschiedenen Problemreihen von verschiedenen Ausgangspunkten zu immer stärkerer Verbindung und Durchdringung hinstreben, das sind Fragen, die noch wenig behandelt sind und der Untersuchung wert erscheinen. Eine Darstellung der politischen Lehren der deutschen Philosophen — Leibniz, Kant, Fichte und Hegel — wie sie in dem Werke von Basch vorliegt, würde daher in hohem Maße unsere Beachtung verdienen, wenn sie ihre Aufgabe in dem bezeichneten Sinne auffaßte. Aber leider sind das nicht die Gesichtspunkte, von denen Basch ausgeht. Nicht nur betrachtet er die Staatstheorien der vier genannten Philosophen im wesentlichen isoliert, ohne ihren Zusammenhang untereinander und mit den zugehörigen Systemen der einzelnen Denker zu beachten, sondern er betrachtet sie zudem vornehmlich unter einem einseitigen politischen Gesichtspunkt, der mit einer philosophischen Fragestellung wenig zu tun hat. Basch macht es sich nämlich zur Aufgabe, nachzuweisen, daß keiner jener Philosophen es verdiene, »un apôtre du pangermanisme impérialiste et belliciste« genannt zu werden. Diese Aufgabe macht er sich bei Kant und Fichte außerordentlich leicht. Kant erscheint auf Grund seiner Friedensschrift als der »Vater des Pazifismus«, und Fichte ist nach Baschs Meinung stets der getreueste Anhänger der französischen Revolution gewesen. Auf die Grundlage der Kantischen und Fichteschen Staatsphilosophie, den ethischen Idealismus und seine Probleme, geht Basch überhaupt nicht ein. So verkennt er, daß die »Freiheit« für Kant und Fichte nicht die Freiheit der blinden Willkür, sondern die Freiheit zur Erfüllung sittlicher Aufgaben ist und daß daher auch der Staat für Kant und Fichte nicht auf freier Willkür, sondern auf einem sittlichen bzw. Vernunftgesetz beruht.

Etwas sorgfältiger geht Basch gegenüber Hegel vor, dem allein zwei Drittel des Buches gewidmet sind. Auch hier geht er freilich nicht so sehr darauf aus, Hegels Staatslehre aus dem Zusammenhange seines philosophischen Systems zu verstehen, als darauf, darzutun, daß Hegel mit der »barbarischen (!) Philosophie des pangermanistischen Imperialismus« — einem Gebilde, das wohl mehr der Phantasie Baschs als der Wirklichkeit angehört! — nichts gemein habe. Doch verbindet sich ihm damit der Zweck, Hegels Staatslehre in ihrem gesamten Inhalt darzustellen, da es an einer solchen Darstellung bisher in Frankreich gefehlt habe. In dieser Darstellung liegt also die Hauptbedeutung des Buches. Mit Recht geht Basch dabei von den Jugendschriften Hegels, besonders von dem Aufsatz über die »Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts« und von der »Phänomenologie« aus. In dem Aufsatz über das Naturrecht unternimmt es Hegel ja zum erstenmal, auf dem Gebiete der Ethik den Zwiespalt von Idealität und Realität zu überwinden, indem er dem »formalen« Prinzip der Kantisch-Fichteschen Ethik den Begriff einer »realen Sittlichkeit« entgegensetzt. Der Begriff des Geistes als der in dem geschichtlichen Leben sich gestaltenden, in der »sittlichen Totalität« des Volkes verkörperten Idee leuchtet hier auf, um dann in der Phänomenologie die reichste Ausgestaltung zu erfahren. Indessen gelingt es Basch nicht, zum vollen Verständnis des Zusammenhanges zu gelangen. Es zeigt sich, daß er sich durch die verfehlte Auffassung Kants und Fichtes auch das Verständnis Hegels verschlossen hat. Wenn er in Hegels ersten staatsphilosophischen Schriften die Auseinandersetzung zwischen dem griechischen Staatsideal und »dem utilitaristischen Ideal der modernen Politik« erblickt, so ist die zweite Alternative falsch; an ihre Stelle ist die Kantisch-Fichtesche Ethik zu setzen, die eben nicht, wie Basch meint, mit den Prinzipien der Aufklärung und der französischen Revolution wesensgleich ist. Der Utilitarismus ist schon von Kant aus dem Bereiche der Ethik verwiesen worden und keiner der nachkantischen Idealisten denkt mehr daran, ihm wieder eine Stelle darin einzuräumen. Auch für Hegel ist die »Freiheit« des Individuums nicht seine blinde Willkür, sondern sie ist ihm gleichbedeutend mit seiner Vernünftigkeit, seiner sittlichen Persönlichkeit. Auch für Hegel ist die so verstandene Freiheit, ebenso wie für Kant und Fichte, der Ausgangspunkt der Rechts- und Staatslehre. Aber im Gegensatz zu ihnen sieht Hegel den Charakter der Vernünftigkeit nicht in einer abstrakten Gesetzlichkeit, sondern in den geschichtlichen Ausprägungen des in allen seinen Besonderungen mit sich eins bleibenden Geistes. Basch sieht nicht, daß Hegels Standpunkt nicht als das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den Gedanken der Aufklärung, sondern vornehmlich als eine Umgestaltung des durch Kant und Fichte vertretenen ethischen Idealismus — als objektiver im Gegensatz zum subjektiven ethischen Idealismus — begriffen werden muß. Zwar findet er zutreffend das Verhältnis der »Individualität« zur »Allgemeinheit« als das Hauptthema der Hegelschen Ethik, ihre Versöhnung als den Kern

seines Staatsgedankens. Aber es gelingt ihm doch nicht, sich von dem Gedanken freizumachen, daß es sich dabei lediglich um einen Ausgleich — er spricht sogar von einem »Kompromiß« — einander widerstreitender Ansprüche handelte. Gewiß stimmen wir ihm darin zu, daß Hegel nicht die »Vernichtung« des Individuums beabsichtigt habe. Aber er stellt es deshalb doch nicht »mit gleicher Würde« neben den Staat; es handelt sich nicht um Subordination, noch, wie Basch meint, um Koordination des Individuums mit dem Staate, sondern um ihre Einheit. Es ist der Sinn dieser Philosophie, daß das Individuum nicht nur Exemplar der Gattung, nicht nur Besonderheit im Gegensatz zur Allgemeinheit, sondern daß es »an sich selbst allgemein« ist, indem es sich gerade in seiner Besonderheit als allgemeiner Geist weiß, und daß die Allgemeinheit nicht die abstrakte Einheit ist, die das Besondere von sich ausschließt, sondern die Einheit in der Vielheit, das »Aufgehoben-Sein« aller Besonderheiten in einem umfassenden Ganzen; daß daher Individualität und Gemeinschaft sich nicht entgegenstehen und gegenseitig ausschließen, als das abstrakte Individuum und das abstrakte Allgemeine, sondern sich innigst bedingen und durchdringen. Diesen Gedanken wird Basch keineswegs gerecht, wenn er von einem »Salto mortale« spricht, auf dem Hegels Gedankengang beruhe. Als eine arge Verkennung des Gesamtcharakters der Hegelschen Philosophie muß es endlich bezeichnet werden, wenn Basch sie eine Vereinigung von »historischem Realismus« und »Mystizismus« nennt; damit wird gerade Hegels grundlegende erkenntnistheoretische Leistung ignoriert, ohne deren Beachtung doch auch eine zutreffende Würdigung seiner Rechts- und Staatsphilosophie nicht möglich ist.

Göttingen. Karl Larenz.

Friedrich Christoph Oetingers Leben, von ihm selbst beschrieben. Herausgegeben von S. Schaible. Schwäb. Gmünd 1927, Hermann Aupperle.

Diese Lebensbeschreibung zeigt Oetinger als typisch für den bürgerlich und aufklärerisch angehauchten Spätpietismus, besonders persönlich: leicht beirrbar, ängstlich, von kleinlicher Systematik, mit entwaffnender Gründlichkeit und ohne Ahnung eines »Numinosen« in den Plänen Gottes zu Hause — und dazwischen doch immer wieder mit Zügen von Kühnheit und Unbedingtheit überraschend. Von dieser letzteren positiven Seite wird man allerdings in dem gegenwärtigen recht trockenen Büchlein nicht allzu viel finden; man müßte da schon zu den anderen Schriften Oetingers greifen. Das philosophisch Wesentliche ist, hier biographisch belegt zu finden, was dort systematisch die Grundlage bietet: die Vermittlerstellung zwischen der abklingenden religiös-mystischen Gedankenbewegung und der aufsteigenden klassischen idealistischen Philosophie in Deutschland. Oetingers Lehre ist eine seltsame Mischung von hochgespanntem Spiritualismus und einem unaufhörlichen Drängen auf Leib und Leben des Geistes, auf die Natur in Gott, auf unmittelbare Wirklichkeit und Bedeutung alles geistig Erfahrenen und Ablehnung aller Standpunkte, die Vermittlungen und Uneigentlich-

keiten jeder Art als Letztes zu geben haben. Er entnimmt Hinweise dazu seiner Beschäftigung mit der Mystik, welcher bei aller Heraushebung des Absoluten über die Wirklichkeit doch eine unmittelbare Fühlung mit dem Wirklichsten, Erfülltesten, Allernächsten in allen ihren Formen das unerläßliche Anliegen war — und trägt sie an die Philosophie heran, welche in den Händen der Engländer und Franzosen nach großartigen Höhepunkten des Rationalismus in diesem zu erstarren drohte. Seine Beschäftigung mit der Kabbala mochte ihm da z. B. die farbigen Hintergründe der eisigen Formeln Spinozas näherbringen, in dessen Gottesbegriff die dogmatisch verengte Zeitmeinung nur eine Taktik zur Verhehlung des nackten Materialismus sah. Ueber diese persönliche Stellung Oetingers hinaus lehrt aber diese Lebensbeschreibung als wichtigste Erkenntnis, daß damals allgemein in den schwäbischen Predigerseminaren und besonders im Tübinger Stift schüchterner oder eindringlicher Fäden gesponnen wurden zwischen Leibniz-Malebranche-Wolff einerseits und Böhme-Arnold sowie dem Konventikelpietismus der Zeit andererseits. Dies war dann teils mittelbar, teils auch unmittelbar immerhin die geistige Landschaft, in welcher Schiller, Hölderlin, Schelling und Hegel geistig heranwuchsen. Die Mystik war das philosophische Ausdrucksmittel des deutschen Geistes im »theologischen Zeitalter«; als er ins »metaphysische« eintrat, übernahm er von dort die religiöse Hochspannung des Absoluten wie auch die Ernstlichkeit des Einwandes des Irrationalen (welche sich gegenseitig steigern mußten bis zur Unerläßlichkeit einer Synthese) — um zu der unübertroffenen Weite und Würde seiner Problematik und Lösungsversuche zu gelangen. Schiller [1]), der persönlich tief unter den schroffen Entgegensetzungen Kants litt, wurde dadurch in seinen ästhetischen Briefen der erste dialektische Philosoph in diesem Sinne. Hölderlin zerbrach an dem letzten Auseinanderklaffen von Geisteinheit und Lebensfülle. Schelling, welcher bekanntlich ausdrücklich an Böhme und andere Mystiker anknüpfte, hat auch direkte Einflüsse von Oetinger verarbeitet. Und Hegel lieferte die Durchführung aller bisherigen Zusammenfügungsversuche, deren Spannung durch die letzte Bedeutsamkeit des Irrationalen darin erst kürzlich Kroners Darstellung ins Licht gestellt hat. E. Brock.

Durch Klages ist die Aufmerksamkeit stark auf den Arzt, Naturforscher, Naturphilosophen und Maler Carl Gustav Carus gelenkt worden. Nach Gesinnung und Art seiner Naturforschung war er mit Goethe eng verbunden; zwei Bücher, die diese Nähe bekunden, sind bei Wolfgang Jess in Dresden neu gedruckt worden, Bücher, deren

1) Ohne hier Zusammenhänge betreffs Schillers ärztlicher Jugendatmosphäre behaupten zu wollen, erinnern wir doch im Vorbeigehen daran, daß, wie Oetinger selbst u. a. Arzt war, so überhaupt die Vereinigung von Heilkunst und Mystik für den Pietismus in zahlreichen Formen kennzeichnend zu sein scheint: Scheffler, Kämpf, Jung-Stilling, Dippel u. a. Auch der heutigen Zeit ist ja die Verbindung von Theosophie und heilkundlichen Ideen nicht so unbekannt.

Inhalt ebenso wertvoll für den Verehrer der großen deutschen Zeit ist, wie ihre Ausstattung den Bücherfreund erfreut. Die »Briefe über Landschaftsmalerei« sind 1831, das Buch über »Goethe« ist 1843 zuerst erschienen. Wie jede gute Sache das Verlangen nach mehr erweckt, so bedauert man, daß die »Briefe über Goethes Faust« (1835) nicht ebenfalls erneut worden sind, da sie die erste Ergriffenheit eines Mitlebenden durch die ganze Dichtung bezeugen und in der Ausdeutung von Gretchen und Helena als Läuterungen Fausts wertvolle Gedanken enthalten. Carus durfte in einem Stil schreiben, der Goethes Alterssprache nahe steht, vielleicht etwas mehr latinisiert; denn ihm ist diese Sprache ganz natürlich, sie wirkt bei ihm nicht manieriert, während das z. B. bei Varnhagen oft genug der Fall ist. Er sieht Goethe wesentlich von der Naturforschung und Naturauffassung her, die bei beiden organisch-morphologisch ist. Wenn man Carus einen Schellingianer nennt, so muß man einschränkend hinzufügen, daß er, wie Goethe selbst, überall von der konkreten Gestalt, nicht vom System ausgeht, daß er anschauender Forscher, vergleichender Anatom, Physiognomiker, nicht Metaphysiker ist, obwohl er in der Natur überall »Urgedanken«, »Gottesgedanken« sich verkörpern sieht. Wie seine Naturforschung ein künstlerisches Moment in ihrer bestimmten und zugleich symbolisch bedeutenden Anschaulichkeit einschließt, so nähert er umgekehrt die Kunst der Wissenschaft, ähnlich wie das in Goethes Aufsatz über einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil geschieht. Die Zukunft der Landschaftsmalerei sieht Carus in Bildern, die die Physiognomik der Erde wiedergeben, in »Erdlebenbildern«. Er fühlt sich den Schilderungen Alexander v. Humboldts verwandt. Die Eigentümlichkeit seines Weges zur Natur beschreibt er mit den Worten (Landschaftsmalerei 180): »daß es für mich am angemessensten sei, einen Naturkörper, welchen ich kennenlernen wollte, zuerst in seiner Gesamtheit möglichst scharf und vielseitig aufzufassen, dann aber in seine Teile einzugehen, und, das Bild des Ganzen mir immer gegenwärtig haltend, auch diese immer weiter, soviel ich konnte, zu teilen und kennenzulernen«. — Diese vom Ganzen ausgehende, zugleich positive, verstehende Auffassung bringt er auch Goethe selbst entgegen. Er meistert ihn nirgends, wie so viele Zeitgenossen und auch später noch F. Th. Vischer, er stellt ihn auch nicht als unbedingtes Vorbild hin, sondern er sucht ihn verehrend, liebend zu begreifen, ganz ähnlich, wie er sich einem bedeutenden Naturgebilde nähert.

Uebrigens veranlaßt Carus den nachdenkenden Leser, die bloße Entgegensetzung von Klassik und Romantik, die heute wieder üblich ist, durch die Verbindung beider in bedeutenden Geistern zu ergänzen. Seine Geistesart ist durchaus klassisch, aber er nimmt überall romantische Motive in seine Gedanken auf. Jonas Cohn.

Hans Wenke. Hegels Theorie des objektiven Geistes. Verlag von Max Niemeyer, Halle 1927.

Der Verfasser dieser wertvollen Studie (Berliner Dissertation) tritt dem mannigfaltigen »Scheinhegelianismus«

unserer Zeit entgegen mit der Forderung nach logisch-prinzipieller Klarheit. Beifällig zitiert er die Sätze Nicolai Hartmanns: »Ohne die Logik zu interpretieren, ist alles Studium Hegels ein Unfug, — als ob die Geistesphilosophie nicht ganz und gar in ihr wurzelte! Daß Hegels eigenes Interesse in der letzteren lag, ändert hieran nichts. Die Grundlagen enthält nur die Logik.« Eine Untersuchung und Reproduktion lediglich des stofflichen Aufbaus von Hegels Theorie des objektiven Geistes muß die Möglichkeit der wahren Erkenntnis seines Werkes gefährden, wenn sie nicht bis zu den fruchtbaren Punkten der systematischen Problematik vordringt. In erhöhtem Maß gilt dies von speziellen Einzelbetrachtungen bestimmter Abschnitte. Wenke nennt u. a. Franz Rosenzweigs bekanntes Werk »Hegel und der Staat«. Ich möchte seine kritischen Ausführungen noch ergänzen und verschärfen, um den grundsätzlichen Unterschied recht deutlich zu machen.

Bei Rosenzweig werden zwar eine Menge schätzenswerter Einzelerkenntnisse zutage gefördert, aber das Ganze ist und bleibt ein tief unhegelisches und überhaupt unphilosophisches Produkt: ein Arrangement von gelehrten Zitaten und gescheiten Reflexionen. Die Metamorphosen von »Anschauungen« und von »Meinungen« Hegels — anders können seine Gedanken, insoferne man sie isoliert und nur auf ihren bestimmten stofflichen Inhalt abzielt, nicht bezeichnet werden — sind auf breitem historisch-politischem Hintergrund mit minutiöser Ausführlichkeit zur Darstellung gebracht. Wo aber vermöchten wir Fuß zu fassen auf den dauernden Grundfesten der Hegelschen Staatswissenschaft? Nirgends. Zwar ist des öfteren von einem »Werden der Systematik« die Rede, aber nirgends im philosophischen Sinne »des Systems«. Ueberall handelt es sich bloß um Stoffzuwachs, Umgruppierung, Meinungswechsel. Es sieht beinahe so aus, als hätte sich Hegels Entwicklung in der Form von Aphorismen, Entwürfen, Vorreden und Einzelbehauptungen vollzogen; als hätte er überhaupt keine philosophische Methode besessen; mit einem Wort: als hätte er so philosophiert wie die Pygmäen von heute. Und zwar ist diese Verfälschung des wahren Sachverhaltes um so bedenklicher, als ihr die allersolideste historische Einzelforschung zugrunde liegt. Rosenzweigs Buch gleicht dem Werke eines geistreichen, mit allen biographischen Details vertrauten, auch über den stofflichen Inhalt und die äußere Anordnung sämtlicher Bilder und bebesonders Skizzen wohlunterrichteten Blindgeborenen über Raffael. Was gesagt ist, kann belegt werden — und doch hätte Hegel unter diese Darstellung nicht geschrieben, was er einmal unter ein gut gelungenes Porträt geschrieben hat: »Wer mich kennt, wird mich hier erkennen.« Mit Befremden hätte er einen vielbewegten Zeitgenossen der vielbewegten Jahre 1770 bis 1831 erblickt — aber nicht den Schöpfer einer neuen Logik und des gewaltigsten philosophischen Systemes der Neuzeit.

Ganz anders Wenke. Nach der gang und gäben Auffassung ist seine Studie »systematisch«; nichtsdestoweniger erklärt er im Vorwort mit Recht, daß sie sich »im Rahmen einer

historischen Darstellung hält« — obwohl und gerade weil es sich um sogenannte systematische Gedankengänge handelt. Er »will ein Beispiel geben, in welchem Sinne wahre Hegelforschung zu treiben sei« (S. 4). Es ist ihm gelungen.

Die Untersuchung zerfällt in zwei Hauptabschnitte. Zuerst werden die logischen Grundbegriffe und Aufbaugesetze herausgearbeitet, die den »objektiven Geist« konstituieren. Alsdann folgt die methodische Entwicklung des Begriffes »objektiver Geist«. Ich beschränke mich hier auf ein paar Bemerkungen zum ersten Teil, der — um das Schlußurteil vorwegzunehmen — ein sehr verdienstvolles Stück Hegel-Interpretation darstellt.

Wenke beginnt mit der Analyse eines Doppelbegriffes von grundlegender Bedeutung, den er terminologisch als »das Allgemeine und das Besondere« faßt (S. 7). Hören wir ihn selbst. »Das Problem des Allgemeinen und Besonderen stellt uns in den Hauptstrom von Hegels Gedankenbildung hinein.« Es hat »zentrale Bedeutung in der Gesamtentwicklung der abendländischen Philosophie«. »Die verschiedenartige Auffassung vom Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen ist eine der Grundfragen, in denen sich das platonische vom aristotelischen Weltbild scheidet. Sie taucht in noch umfassenderer Bedeutung als Hauptproblem des mittelalterlichen Universalienstreites auf, und steht wiederum an erster Stelle in den philosophischen Systemen des deutschen Idealismus.« Und zwar »ist die Verschiedenartigkeit der Einstellung zu dieser Frage am deutlichsten daran zu erkennen, auf welchen von beiden Begriffen man den Akzent des philosophischen Denkens legt. So steht für eine Gegenüberstellung Kants und Hegels eben dies an erster Stelle, daß der Ausgangspunkt der Kantischen Philosophie das Besondere ist, während er für das Hegelsche Denken im Allgemeinen liegt.«

Ohne Zweifel bedeutet diese Problemstellung einen glücklichen Griff. Dennoch wird der Kenner von Hegels Kantkritik stutzen, wenn er das Allgemeine und das Besondere in der genannten Weise auf Kant und Hegel verteilt sieht. Gewiß darf man sagen: Kant geht von der Unterscheidung und damit von der Besonderheit aus, während Hegel in der Weltallgemeinheit des Geistes wurzelt. Aber kann man nicht mit dem nämlichen Rechte auch das Umgekehrte behaupten? Ist nicht Kant als Philosoph des Gesetzes, der Norm, des Imperativs dem Allgemeinen im höchsten Maße zugewandt und hat Hegel diese Einseitigkeit, diesen »abstrakten Formalismus« Kants nicht oft getadelt? Hat er sich nicht seinerseits mit Nachdruck für das Recht des Besonderen eingesetzt und die Bevorzugung des Allgemeinen von Platon bis Schelling immer und immer wieder bekämpft? Auch dies ist richtig — und nun tritt die Schwierigkeit dieser höchst dialektischen Grundfrage erst so recht ins Licht. Das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen ist ein antinomisches; es bedarf einer eingehenden Untersuchung. Bei diesem Doppelbegriff handelt es sich um keine einfache Relation. Man kann das Allgemeine und das Besondere nicht ohne weiteres gegeneinander abgrenzen und in Form

von Definitionen feststellen: unter dem Allgemeinen versteht man dies, unter dem Besonderen versteht man das. Hier liegt ein Grundkomplex vor, der mannigfaltig aufzuspalten ist und mannigfaltig wieder zu der Synthese zusammenrinnt, die er an sich darstellt. In der Relation des Allgemeinen und des Besonderen stecken und verbergen sich die Relationen des Abstrakten und des Konkreten, der Substanz und des Subjekts, der Vernunft und der Wirklichkeit. Und zwar dürften folgende Erwägungen im Sinne Hegels sein.

Zunächst wird man das Allgemeine dem Abstrakten, das Besondere dem Konkreten gleichsetzen. Allein diese Auffassung läßt sich nicht halten. Das Besondere ist stets ein Bestimmtes, das auf eine breite Mannigfaltigkeit verzichtet, um »für sich« zu sein. Also ist nicht das philosophische Denken, das sich im Medium des Allgemeinen bewegt, in Wahrheit abstrakt, sondern vielmehr das primitive Denken des Anfängers, das am Besonderen haften bleibt. Nun wird man zweitens das so gewonnene konkrete Allgemeine der Substanz gleichsetzen, während man Besonderung und Abstraktion dem Subjekte zuschreibt. Auch diese Feststellung ist in ihr Gegenteil »aufzuheben«. Nur im Subjekte vermag das konkrete Allgemeine zu sich selber zu kommen, der trennend-erkennende »Verstand kann nicht geschenkt werden«, ohne Gedanke kein Begriff, ohne Intelligenz (*διάνοια*) keine Vernunft (*λόγος*). Das konkrete Allgemeine bedarf des Subjektiven als eines »Momentes« seiner selbst. In dieser umfassenden Gestalt wird man es schließlich drittens mit der Vernunft identifizieren und dieser Vernunft die Wirklichkeit gegenüberstellen als das Reich der Besonderheit. Jedoch Hegel widerspricht abermals. Das Besondere ist nur wirklich, insoferne es vernünftig ist, und umgekehrt.

Wenke hat das Verdienst diese mannigfach ineinander verschlungenen Relationen einigermaßen gesichtet und geklärt zu haben. In einer Reihe von Abschnitten entwickelt er die umfassende Bedeutung seines Doppelgrundbegriffes bei Hegel, wobei dessen Terminologie mehr und mehr herangezogen und erläutert wird. Er hat vollkommen recht: nur auf eine solche oder ähnliche Weise ist eine Verständigung über die T h e o r i e des objektiven Geistes möglich.

In einem ersten Abschnitt (S. 9 bis 19) wird das Allgemeine als Abstraktionsbegriff behandelt. Ich möchte zu den grundlegenden Ausführungen auf S. 9 bemerken, daß Wenke bei seiner Charakteristik der »Verstandestätigkeit der Abstraktion, d. i. Reflexion« vorzüglich das vom Denken geleistete Trennen und Vermannigfaltigen hervorhebt, das Verbinden dagegen unberücksichtigt läßt, obwohl er ausdrücklich sagt, daß die Verstandestätigkeit »das unmittelbare Besondere einer gedanklichen Analyse unterwirft u n d d a n n einem Allgemeinen subsumiert«. Letzteres stellt doch wohl eine Synthesis dar: freilich keine »höhere« Synthesis, wie Hegel sie forderte, sondern lediglich die Syn-thesis des Verstandes. Die von Wenke angeführten Belegstellen sprechen nur scheinbar für ihn: sie sind Zusammenhängen entnommen, in welchen Hegel die Verstandestätigkeit »für sich« zu fassen versucht und von der sinnlichen

Perzeption absieht, die stets den Inhalt liefert, dem der Verstand die Form verleiht. Diese Verbindung von Form und Inhalt kann — wie in der Einleitung »Allgemeiner Begriff der Logik« von Hegel auseinandergesetzt wird — lediglich eine »mechanische oder höchstens chemische Zusammensetzung« sein; sie ist eine bloße »Beziehung«; »auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit hervor«. Allerdings fügt Hegel selbst hinzu: »Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an« — keineswegs jedoch bereits der spekulativen Vernunft. Wenkes Satz »die Verstandestätigkeit der Abstraktion steht in der Mitte zwischen bloß sinnlicher Apperzeption und der spekulativen Vernunfttätigkeit« bleibt richtig. (Meine Bemerkung hat einen doppelten Sinn. Einmal halte ich es für notwendig, bei einer Klärung der logischen Grundbegriffe Hegels stets die Zusammenhänge mit Kant zu berücksichtigen. Zweitens ist nichts unhegelischer als die abstrakte Alternative. Das Problem lautet nicht: Reflexionslogik oder Vernunftlogik. Sondern: die Reflexionsbestimmung ist selber ein Moment der Vernunft. Das gilt es einzusehen.)

Im einzelnen wird die Untersuchung des »Allgemeinen der Reflexionslogik« in vier kurzen Kapiteln durchgeführt, die sämtlich mögliche Mißverständnisse hinwegräumen, zu denen Hegels Terminologie führen kann.

1. Die Gattung. Sie wird an zwei Stellen des Systems der Logik als ein Spezialfall des Allgemeinen behandelt, an beiden Stellen jedoch in ganz verschiedenem Sinne definiert. Hegel versteht unter Gattung zunächst den Gattungsbegriff. »Das Allgemeine und Besondere steht hier im Verhältnis von Genus und Species. Dies ist zu scheiden von der Gattung im konkreten Sinne, in dem das Besondere nicht Species, sondern reales Glied der Gattung ist« (S. 11).

2. Das Ganze und die Teile. Mit rühmenswerter Bestimmtheit wird ausgesprochen und nachgewiesen, daß Hegel dieses Verhältnis quantitativ auffaßt. »Das Ganze ist nichts anderes als die Summation der einzelnen Teile.« Wir dagegen sprechen heute (und zwar vielfach durch Hegels Philosophie bestimmt!) »meistens erst bei solchen Sachverhalten vom Ganzen und seinen Teilen, bei denen wir eine qualitative Bestimmtheit und Verbindung des Allgemeinen mit dem Besonderen, die realiter gegeben ist, feststellen« (S. 13). Wenkes Ausführungen scheinen mir um so verdienstvoller, als die terminologischen Unterschiede durch Dilthey verwischt worden sind. In der Jugendgeschichte Hegels finden sich u. a. folgende Sätze: »Jedes metaphysische Genie drückt eine Seite der Wirklichkeit, die so noch nicht erblickt worden war, in Begriffen aus.« »Wenn man die Begriffe Hegels zu logischem Bewußtsein erhebt, so darf gesagt werden, daß er die Wirklichkeit unter den Kategorien von Ganzem und Teil denkt« (Gesammelte Schriften IV, S. 55 und S. 138). Es handelt sich um Hegels letzte Frankfurter Zeit; ihrem Sinne nach sind Diltheys Sätze auch vollkommen richtig; trotzdem wirkt es befremdend, wenn Hegels eigene spätere Terminologie daneben gehalten wird. Ich erinnere an eine Stelle der Philosophiegeschichte, die Wenke nicht zitiert. Bei der Be-

handlung der sogenannten neueren skeptischen Tropen bemerkt Hegel: »Ganzes und Teil ist gar kein Verhältnis der Vernunft zu sich selbst, sondern viel zu untergeordnet und ganz ungehörig um in die spekulative Idee gebracht zu werden« (Ausgabe Bolland, S. 630). Kurz zuvor wird von der »so flachen Kategorie vom Verhältnis des Ganzen und der Teile« gesprochen.

3. Das Allgemeingesetzliche. Hegels Position steht jeder platonisierenden Konzeption entgegen. Das Allgemeingesetzliche verbleibt in der abstrakten Sphäre des Nichtrealen. Es liegt wie alles dualistisch Getrennte vor der dialektischen Erzeugung des philosophischen Standpunktes, »auf dem das Bewußtsein aus dem farbigen Schein des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht. des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet« (Phänomenologie). Wenke spricht von der »Aristotelischen Wendung«, derzufolge das Allgemeine nicht als *χωριστόν*, sondern im logischen Immanenzverhältnis mit dem Besonderen begriffen wird (S. 16).

4. Das Gemeinschaftliche. Ein Zitat genügt. Im zweiten Teil der Logik heißt es: »Die niedrigste Vorstellung, welche man vom Allgemeinen haben kann, wie es in der Beziehung auf das Einzelne ist, ist das äußerliche Verhältnis desselben, als eines bloß Gemeinschaftlichen« (Werke V, S. 64).

In einem zweiten Abschnitt (S. 19 bis 23) arbeitet Wenke das Allgemeine der Vernunftlogik heraus. Die Struktur dieses Konkret-Allgemeinen zu analysieren und zu »beschreiben« (S. 19) ist schwierig und etwas kurz ausgefallen; es will mir so scheinen, als sei mit dem »Hinweis auf den Begriff des Organismus« nicht alles gesagt. Wenke bemerkt sehr richtig: »Wie der Begriff des Allgemeinen im Bereich der Reflexionslogik, so hat auch das Allgemeine der Vernunftlogik seine verschiedensten inhaltlichen Bedeutungen« — aber diese Bedeutungen zu klären ist ihm zunächst nicht möglich, da sowohl die Dialektik wie die Wirklichkeitslehre Hegels vorausgesetzt werden müßten. So kommt es, daß der Abschnitt im Rahmen einer auf gedankliche Analyse eingestellten Studie nur einen wenig befriedigenden Uebergang bedeutet. Nur soviel wird klar: »Vom Standpunkt der Reflexionslogik ist das im Konkret-Allgemeinen wirksame Verhältnis vom Besonderen zum Allgemeinen nicht zu erfassen, es führt vielmehr unweigerlich zu Antinomien« (S. 22).

»Die Untersuchung des ersten systematischen Grundbegriffes der Theorie des objektiven Geistes, die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen, führt uns selbst zu dem zweiten, dem eigentlichen Aufbaugesetz von Hegels Geistesphilosophie, zur Dialektik weiter« (S. 23). Hier wird Wenkes Gedankengang wieder sehr instruktiv. Er verweist auf die bekannte Kritik der Hegelschen Dialektik von Alois Riehl (neuerdings wieder bequem zugänglich in Riehls »Philosophischen Studien« S. 160 ff.), der eine relative Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, deren Voraussetzungen jedoch in den Prinzipien einer »höheren« Logik aufgehoben werden müssen. Ein kurzes Referat der nun folgenden

ausgezeichneten Ausführungen würde unverständlich wirken; ich beschränke mich auf eine einzige Anmerkung.

Wenke hebt (und zwar im Einverständnis mit Nicolai Hartmann) hervor, daß Hegels Dialektik alles andere als ein starres Konstruktionsschema darstellt, daß jeder einzelne dialektische Gang etwas streng einmaliges, in keiner anderen Problemlage wiederkehrendes ist (S. 36). Diese Beobachtung ist ebenso wahr wie bedeutungsvoll; auch halte ich einen Vergleich »mit dem ganz anders gearteten Entwicklungsgedanken in Goethes Metamorphosenlehre« im Anschluß daran für fruchtbar. Allein es ist doch nicht viel mehr als eine Beschreibung des Sachverhaltes, wenn jene Einmaligkeit aus der Gegenstandsnähe des Hegelschen Denkens verständlich gemacht wird, das sich jeglicher »Sache« innig an- und einschmiegt. Eine philosophische Deutung bleibt uns Wenke schuldig. Er k a n n sie auch gar nicht geben, weil er Hegel von Anfang an zu sehr als den Philosophen des Allgemeinen, zu wenig als den Philosophen des Besonderen auffaßt. Der Gegensatz zu Kant wird überstark von ihm betont, der Gegensatz zur gesamten Antike und noch zu Schelling nicht genügend berücksichtigt. Wenke findet, daß Hegels Logik dem spekulativen Weltbild der Neuplatoniker entspricht (S. 37 und S. 51) — ein weitverbreiteter Irrtum! D i e B e d e u t u n g d e r S u b s t a n t i a l i t ä t d e s S u b j e k t i v e n w i r d n i c h t i n i h r e r g a n z e n T i e f e e r m e s s e n. (Nebenbei: die Gleichsetzung von Substanz und Objektivität, S. 63 unten, ist unhaltbar). Es bleibt unverstanden, an welchem Punkte der Logik das principium individuationis entspringt. Ja, dieses Grundprinzip der christlich-deutschen Weltanschauung wird Hegel (S. 55) geradezu abgesprochen.

Hier kann ich also Wenkes Auffassung nicht zustimmen; halte sie auch für unhegelisch. Hegels Platondarstellung (Platons auf der Besonderung des Allgemeinen beruhende dialektische Größe im Gegensatz zu seiner das Individuum nicht berücksichtigenden Staatstheorie, Ausgabe Bolland S. 407 und S. 438 ff.), Aristotelesdarstellung (seine relative Systemlosigkeit und deren Gründe, Bolland S. 470 u. a.; Prinzip der Individuation S. 473), sowie seine Kritik der Neuplatoniker (Bolland S. 634 f., 645 f., 661, 676, 681) und seine mehrfach entwickelte Idee des Christentums lassen erkennen, was sein wahres Bestreben gewesen ist und sein mußte. Zu systematischen Begründungen und Nachweisen fehlt es hier an Raum, doch darf ich mich wohl auf meine Einleitung zur Neuausgabe der Heidelberger Enzyklopädie berufen. Gleichfalls von der Spannung zwischen Konkretem (Besonderem) und Abstraktem (Allgemeinem) ausgehend, komme ich hier schließlich zu einer Auflösung der Frage, wieso »die Identität an jeder Stelle des Systemes eine besondere ist« (S. XXXIII).

Heidelberg. Hermann Glockner.

J o h a n n a D ü r c k. D i e P s y c h o l o g i e H e g e l s. Verlag von Paul Haupt, Bern 1927.

Auch diese Arbeit wird der Hegelforschung willkommen sein. Die Verfasserin gibt ihre Aufgabe folgendermaßen an: sie »besteht darin, zu unter-

suchen, wie Hegel sein Prinzip der Erkenntnis am Problem der Seele verwirklicht, welche methodischen und sachlichen Resultate die Philosophie der absoluten Erkenntnis gegenüber der psychologischen Frage zeitigt. Zunächst haben wir Hegels Erkenntnisbegriff selbst schärfer ins Auge zu fassen, um von ihm aus einen vorläufigen Ueberblick über die grundsätzlichen Ziele der Hegelschen Psychologie zu gewinnen« (S. 2). Dies geschieht in einem ersten Teil, der jedoch nicht sehr originell ist. Die Hauptbegabung der Verfasserin entfaltet sich erst im zweiten Teile, wo es Hegels Lehre vom subjektiven Geiste mit vorsichtiger Treue zu deuten und einer vielfach anders geschulten und doch vielleicht Aehnliches erstrebenden Gegenwart mundgerecht zu machen gilt. Leider folgt die Darstellung fast ausschließlich der Enzyklopädie; wäre auch die philosophische Propädeutik berücksichtigt worden, so hätten die Ausführungen ohne Zweifel an Fülle und an Farbe gewonnen.

Zuletzt werden »Parallelen zwischen den Methoden der Hegelschen Psychologie und den hauptsächlichen Methoden der modernen psychologischen Forschung« gezogen. Dieser dritte Teil ist der interessanteste. In dem »Chaos der verschiedensten methodischen Tendenzen, das die heutige Wissenschaft der Psychologie darstellt«, will es der Verfasserin scheinen, daß »Hegels Erkenntnisbegriff in seiner logischen Eigenart in besonders hohem Maße geeignet sein muß, gerade der psychischen Wirklichkeit gerecht zu werden« (S. 66). »Die Spekulation allein, das Zusammenschauen im Begriff kann die Einheit des Irrationalen und Rationalen einsichtig machen — das Irrationale, das dialektisch begriffen wird und doch Leben und Unbegreifliches bleibt, — religiöses, künstlerisches Eigenwesen bleibt und dennoch im System der Wahrheit in höchster logischer Vollendung sich darstellt« (S. 67).

Die feinen, etwas stillen, fast monologisierenden Ausführungen schließen mit einem Hinweis auf das nämliche Grundproblem, um welches sich Wenkes Studie dreht: »Aus dem Wissen, daß alles Leben nur aus der Spannung der Pole des Individuellen und des Allgemeinen sich erzeugt, sollte die Notwendigkeit des Einzelnen in ihrer festen Korrelation zur Notwendigkeit der Idee erfaßt werden. Das Problem ist noch nicht gelöst, wie das Individuelle nicht bloß negativ, gleichsam in seinem Abweichungswinkel vom Allgemeinen gesehen, sondern positiv, in seiner eigentümlichen Notwendigkeit, als eigener Ursprung von individuellen Werten, ohne welche die allgemeinen Werte niemals in Realität umgesetzt würden, erkannt werden könnte. Wie der Punkt einen Kreis von unendlicher Peripherie bestimmt, so ist das Einmalige ein Absolutes und das Nicht-Wiederkehrende Unendlichkeit.«

Heidelberg. Hermann Glockner.

F. A l b e g g i a n i: Il sistema filosofico di Cosimo Guastella (Studi filosofici diretti da G. Gentile, II a serie Firenze, F. Le Monnier 1927).

Ein ehemaliger Schüler, nun zu Gentiles Anhängerschaft gehörig, unternimmt den dankenswerten Versuch einer gedrängten, übersichtlichen und

dabei in den wesentlichen Zügen vollständigen Darstellung des Gedankensystems eines unstreitig bedeutenden und eigenartigen Vertreters des streng »phänomenistischen« Standpunktes [1]). An philosophischer Denkkraft überragt Guastella entschieden alle italienischen Positivisten, den dank der Gunst der Zeit weit wirkungsreicheren R. Ardigò nicht ausgenommen. Die Ansicht des Verfassers, in Guastella habe die Richtung ihre höchste und kaum überbietbare Leistung gezeitigt, kann allerdings der menschlich und national fernstehende Beurteiler nicht teilen. Dessen Bedeutung schwächt unvermeidlich die Tatsache, daß Guastella philosophiegeschichtlich ein Nachzügler ist.

Guastella bietet an Problemstellungen und Ergebnissen nichts wesentlich Neues gegenüber den vom englischen Empirismus her wohlbekannten Motiven, obwohl alles bei ihm den Stempel eigenwüchsiger Problemergriffenheit trägt und als Frucht durchaus selbständiger und ursprünglicher Denkarbeit an den Tag tritt. Kennzeichnend ist für Guastella (ähnlich übrigens wie für Avenarius) der mächtige Drang zum System, welches ihm in den wesentlichen Umrissen wohl zu erreichen gelingt und das er durch eine Erkenntnislehre und eine grundsätzliche Kritik der Philosophie als Metaphysik unterbaut. Leitgesichtspunkt jener ist die »reine Erfahrung«, welche durchweg sensualistisch bzw. perzeptionistisch gedacht wird. Bemerkenswert ist die Art wie G. von hier aus zu einer kritischen Begründung und Rechtfertigung des physikalischen Weltbildes gelangt bei folgerichtiger Festhaltung des Grundsatzes »esse = percipi«, gänzlicher Ausschaltung von »Substanz« und »wirkender Ursache« und radikal nominalistischer Denkauffassung; allerdings nur dank ausgiebiger, ja grundsätzlich systematischer Einschaltung von Wahrnehmungsmöglichkeiten im Sinne des »als ob«. Seine Begründung der mathematischen Erkenntnis ist beachtenswert, obwohl überholt durch neuere außeritalienische Versuche im Anschluß an die Relativistik. Die Betrachtung des Erkennens als »Wiederfinden des einen im andern« dient auch dem sizilianischen Denker dazu, die Schwierigkeiten, welche die Apodiktizität mathematischen Denkens rein empiristischer Deutung entgegensetzt, zu bewältigen. Letzte Grundbedingung aller Objektivitätgegenständlichkeit ist die Ordnung der Zeitfolge, die G. für warhnehmungsunabhängig hält, also für eine durch Erfahrung nur bestätigte Denknotwendigkeit. Darin liegt jedenfalls ein auszeichnendes Merkmal seines Phänomenismus. Vom Empiriokritizismus ist Guastellas Standpunkt fernerhin geschieden durch die ausdrückliche Zulassung und systemwesentliche Anerkennung des psychischen Pluralismus, also grundsätzliche Wiedereinfügung der von Avenarius rückgängig gemachten Introjektion. Die Realität des Fremdichs und seiner Bewußtseinsinhalte ist legitimes Induktionsergebnis.

Von dem weit- und scharfsichtigen

---

1) So nennt Guastella selber seine Position; wir würden eher von Bewußtseinsimmanenz reden, da »Ding an sich« und »Unerkennbarkeit« radikal ausgeschaltet sind.

Geiste des Denkers Guastella zeugen die gründlichen Auseinandersetzungen mit dem Unendlichkeitsproblem und den bezüglichen Antinomien, welche in entschieden und reinlich finitistischem Sinne erledigt werden; womit sich für G. auch das Freiheitsproblem negativ löst.

Albeggianis kritische Einwendungen setzen Gentiles »Aktualismus« voraus. Soweit sie zur Aufdeckung des dogmatischen bzw. zirkelhaften Charakters der phänomenistischen Grundsetzungen dienen, sind sie wohl für jeden wahrhaft »kritischen« Standpunkt einleuchtend und überzeugend.

[Cosimo Guastella, aus Misilmeri, Prov. Palermo, lebte von 1854—1922; von 1903 an war er Professor der Philosophie an der Universität Palermo.

Werke: Sui limiti e l'oggetto della conoscenza a priori 1897; Filosotia della Metafisica 2 vol. 1905; Le ragioni del fenomenismo 3 vol. 1921—22.]

Bern. Sganzini.

Mario M. Rossi, Per una concezione attivistica della filosofia. Capelli, Bologna 1927 (165 S.).

Die Schrift, welche einen beachtenswerten Motivwandel innerhalb des italienischen Pragmatismus (Vailati, Calderoni) anzeigt, versucht in sehr eigentümlicher Weise eine Rechtfertigung der Philosophie durch Aufdeckung einer scharf umrissenen ihr ganz spezifisch zukommenden Aufgabe. Was die Philosophie von einem jeden anderen menschlichen Tun und auch von der wissenschaftlichen Form des Erkennens unterscheidet, ist ihre objektive (materiale) Zwecklosigkeit, die rein akzidentelle und akzessorische Rolle von Problem und Gegenstand. Philosophie ist »Schulung des Denkens, Trainierung, Ertüchtigung des Denkens an und für sich ... Was uns betrifft, bekennen wir uns zu dem stolzen Bewußtsein, Diener des Nutzlosen zu sein, ewige Sucher, die nicht einmal vom Tod eine Lösung unserer Probleme erhoffen und auch nicht eine φρόνησις als Frucht philosophischer Weisheit erwarten ... Weder transzendente Offenbarung noch immanente Katharsis können diesem (zielgleichgültigen) Denkanlauf ein Ende (Befriedigung) bereiten ... Was Vorgänger im philosophischen Denken für Nachfolger bedeutsam macht, das ist allein die Vollendung, die Schärfe der Denktätigkeit, niemals das »dürre Holz« ihrer spezifischen Probleme und ihrer Lehrgebäude. Auf das »Glühen« allein kommt es an, nicht mal auf die Fackel, die — üblichem Bilde gemäß — eine Denkergeneration der folgenden übermittelt. Die Philosophen täuschen sich, wenn sie meinen, Hüter der höchsten Wahrheiten, Richter und Bewahrer aller Früchte zu sein, die das Denken in allen seinen Formen zeitigt ... Der Philosoph trägt gar keinen Vorrat von Erkenntnissen der Ewigkeit entgegen«.

Der Verfasser sucht zu erweisen, daß eine solche »aktivistische« Auffassung, die schon der ursprünglichen Wortschöpfung »Philosophia« inneliegt, durch die ganze Geschichte philosophischen Denkens hindurch verborgenes und treibendes Leitmotiv bleibt. Gewiß stimmt recht viel von dem, was wir bei den Philosophen finden, damit nicht überein. Solches betrifft aber die »sterblichen Schlacken«, »Früchte, die auf einem sterilen Baum wachsen«. Auch die üblichen grundsätzlichen

Richtungsunterschiede, vor allem gerade der von Transzendenz und Immanenz, sind dem Sinn der Philosophie gleichgültig, insofern sie nicht das Philosophieren, sondern die Wirklichkeit betreffen. Wirklichkeit und Philosophie (in ihrer Reinheit) sind einander völlig gleichgültig (was offensichtlich deutlich gegen Gentiles Identität von Philosophie und Wirklichkeit, als Geschichte, gerichtet ist).

In einem Exkurs am Schlusse setzt sich Rossi mit scharf ablehnender Kritik auseinander einerseits mit den psychologischen (Hertzberg, Pfister), anderseits mit den historisch morphologischen (Spengler) Versuchen einer Rechtfertigung bzw. Deutung der Philosophie. Solche stützen sich ja auf Ergebnisse, die der Philosophie als Forschung äußererlich sind. »Ein Ergebnis hat die Philosophie wohl, aber ein ihr ganz und rein immanentes, eine Dauerwirkung auf das Instrument, nicht auf das Werk.«

Rossis Darlegungen erscheinen als eine allzu leicht gezimmerte Stütze für eine so folgenschwere Thesis. Das macht eine kritische Stellungnahme wenig lohnend. Es sei immerhin an den in der Selbstbezüglichkeit liegenden Selbstwiderspruch erinnert, der diese, wie alle ähnlichen skeptischen, nihilistischen Verzweiflungslösungen zu solchen macht, die sich selbst aufheben. Zu Ende gedacht kann sie doch nur die absolute Sinnlosigkeit der Philosophie zur Folge haben, womit eine Vervollkommnung des Instruments (abgesehen von allen grundsätzlichen Bedenken, die dieser Sinnbestimmung innewohnen, z. B. der Trennung von Instrument und Werk), kaum verträglich sein kann. Anerkennung verdiene immerhin die Selbständigkeit des Denkens und der Wagemut, die der anscheinend philosophisch tüchtig geschulte junge Verfasser bekundet.

Bern. Sganzini.

G i o v a n n i G e n t i l e: Studi Vichiani II. a ed. Firenze. Le Monnier 1927 (380 S.).

Die Schrift enthält eine Reihe anderswo schon erschienener Aufsätze verschiedenen (hauptsächlich historisch-philologischen) Gehalts und verschiedenen zeitlichen Ursprunges. Grundsätzliches über Gehalt und Bedeutung von Vicos Philosophie bieten nur die Abschnitte I—IV.

In zweifacher Hinsicht weicht diese, allerdings, mit Ausnahme der I. Phase, sehr gedrängte und auf die ganz wesentlichen Gesichtspunkte beschränkte Darstellung von der bekannteren und ausführlicheren Croces ab:

1. darin, daß sie den zwei Hauptphasen, die auch Croce hinsichtlich Vicos Erkenntnislehre unterscheidet, eine erste oder Ausgangsphase vorausgehen läßt, welche die später auseinandertretenden Motive ungeschieden in sich schließt. Diese Phase kennzeichnet Gentile im wesentlichen als n e u p l a t o n i s c h e;

2. durch die Zugrundelegung der aktualistischen Einstellung als Bezugspunkt zur Deutung und Bestimmung von Vicos historischer und grundsätzlicher Position. Ersterer Umstand ist Gentile wohl als Verdienst anzurechnen. Es gehört nämlich beinahe zu den Gemeinplätzen der Philosophiegeschichte, insbesondere der deutschen, Vico überhaupt, auch in seinen reiferen Ansichten, als dem

Neuplatonismus der Renaissance verhaftet zu betrachten. Gentile klärt den richtigen aber beschränkten Sinn dieser Auffassung auf. Die Abhängigkeit Vicos vom Neuplatonismus soll, selbst in der bezüglichen Vorphase, eine sehr selbständige sein. Sie bedeutet für Vico Abwendung, nach innerer Ueberwindung, von dem durch Descartes Lehre beherrschten Zeitgeist, dem auch Vico in seiner Jugend Tribut bezahlt hatte; Rückzug auf Motive, die der neue (cartesianisch-intellektualistische) Zeitgeist wohl in den Hintergrund gedrängt hatte, von welchen aus aber eine spätere Erneuerung der philosophischen Gesinnung (die nachkantsche) ihren Anlauf nehmen sollte. Gentile versucht den Ideengehalt dieser Vorphase aus Vicos akademischen Reden der Zeit von 1699 bis 1707 herauszuschälen.

In Ungeschiedenheit wirksam sind innerhalb dieser ersten Phase die zwei Motive, welche für Gentile die ewige Polarität allen philosopischen Denkens ausmachen: das Denken vom Sein aus (= Ontologie, prototypisch hierfür die platonische Philosophie) und das Denken vom Geiste aus (= Subjekt, Noologie) deren reinste, einzig folgerichtige Gestaltung Gentiles Aktualismus sein soll.

Vicos Weiterentwicklung besteht nun darin, daß nacheinander jene beiden Motive in den Vordergrund treten und die Herrschaft führen unter Zurückdrängung je des anderen.

Den Niederschlag der zweiten Entwicklungsphase enthält die Schrift: de antiquissima italorum sapientia. (Der Titel ist, wie fast immer bei Vico, ohne Zusammenhang mit dem Ideengehalt und diesem, entsprechend einer Zeitmode, nur äußerlich beigegeben). Die Schrift bringt jene, insbesondere erkenntnistheoretische, Einstellung Vicos zum Ausdruck, welche, nach übereinstimmender Auffassung der gegenwärtigen italienischen Vicoforscher, ein Zwischengebilde zwischen Humes Skeptizismus und Kants Kritizismus darstellt, dazu mit einem metaphysischen Hintergrund, der auffallende Aehnlichkeit mit der Metaphysik Leibnizens hat. Fiktionalistische Auffassung der Mathematik und der mechanischen Naturlehre aus dem Grundsatz: verum et factum convertuntur. Wesenhafte Unerkennbarkeit der wirklichen Verursachung im Naturgeschehen (Gott allein, der die Natur macht, kann sie erkennen); menschliche Naturerkenntnis beschränkt innert der Grenzen der menschlichen Fähigkeit, die Naturerscheinungen zu beherrschen (= Rechtfertigung der empirischen Naturforschung als allein gültige, zulässige und fruchtbare). Metaphysisch und Leibniz ähnlich, jedoch eher zum Monismus als zum Pluralismus neigend ist dabei die Zurückführung des Ausgedehnten auf das Unausgedehnte.

Die dritte und abschließende, die volle Ausreifung von Vicos Denken zeigende Phase entfaltet sich an der Gegenüberstellung der zwei für ihn grundlegenden erkenntnistheoretischen Begriffe: des Wahren (verum = logisch einsichtig oder demonstrativ gültig) und des Gewissen (= certum). Während die zweite Phase im Begriffe des Wahren verankert ist, folglich zu ganz skeptischen Konsequenzen in bezug auf die Wirklichkeitserkenntnis gelangt, (das »Wahre« ist ein nur logisch-immanenter Wert!),

macht die dritte das G e w i s s e zur Grundkategorie. »Gewiß« (ein sehr bedeutungsreicher Begriff) nennt Vico im Gegensatz zu »wahr«, das Tatsächliche (vérités de fait Leibnizens und Humes), das Kontingente, das nicht verstandesmäßig begründbare, das Kriterium aller konkreten (wahrnehmungsmäßigen) Urteilsvollzüge, das Positive (in Religion, Recht, Politik usw.) d. h. das historisch Gewordene und faktisch Geltende und Wirkende im Gegensatz zum Rationalen. »Gewiß« sind ihm vor allen Dingen jene faktischen Gültigkeiten, welche wir der »Wertsphäre« zurechnen und die aller verstandesmäßigen Ableitung entzogen sind (vérités du coeur nach Pascal und den heutigen phänomenologischen Werttheoretikern). Solche sind es nämlich, die Vicos »Gemeinsinn der Menschheit« ausmachen: »ein Urteilen ohne alle Reflexion, das einer ganzen sozialen Gruppe, einem ganzen Volke, einer ganzen Nation oder der ganzen Menschheit eigen ist«. Solche Gewißheit ist, kantisch gesprochen, für Vico Realgrund der menschlichen Freiheit (»certum« und »humanum arbitrium« sind zwei Seiten des nämlichen Sachverhaltes).

Nun weder das im obigen Sinne »Wahre« für sich, noch das »Gewisse« für sich erfüllen die Erkenntnisaufgabe. Das ist Vicos der Kants ähnliche, nach einer wichtigen Seite jedoch über Kant hinausgehende Ueberwindung des Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus: Begriffe ohne Anschauung (das nur »Wahre!«) sind leer, Anschauungen ohne Begriffe (das nur »Gewisse«!) sind blind.

Nur die Verbindung des Wahren mit dem Gewissen gibt Erkenntnis im vollwertigen Sinn; diese Verbindung ist aber einzig möglich bzw. jener Erkenntnis, die der Mensch von der eigenen, von der durch ihn selbst geschaffenen Welt erlangen kann. Das ist die Welt der Geschichte, also des Rechts, der Kunst, der Religion, der Philosophie, der Wirtschaft (Hegels objektiver Geist!). Das Wahre ist üblicherweise Ziel der Philosophie, das Gewisse (für sich) Ziel der Philologie. Vico fordert als »Scienza Nuova« eine Erkenntnis, die Philosophie und Philologie in einem ist. Das gerade ist der Philosophiebegriff des gegenwärtigen italienischen Idealismus, sowohl Croces wie Gentiles.

In Mathematik und Naturwissenschaft ist der Mensch höchstens »Affe Gottes«. In der geschichtlichen (geisteswissenschaftlich - anthropologischen) Erkenntnis tut er es aber Gott gleich, da er hier jenes erkennt, wovon er selber Schöpfer ist (»Questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i principii dentro le modificazioni della nostra mente umana«). Das ist, von allem zeitlich und persönlich bedingten Ballast befreit, der Kernsinn der »Scienza Nuova«, welche nur (allerdings durch Unklarheiten und Abirrungen des Verfassers verschuldete) Mißdeutung für eine Geschichtsphilosophie, schlimmer noch für eine Soziologie oder Völkerpsychologie halten konnte, während sie schlechthin Philosophie als Noologie (Philosophie oder Metaphysik des Geistes) darstellt.

So gedeutet, erscheint Vicos reife Phase unverkennbar als Vorausnahme des nachkantischen, insbesondere des Hegelschen Idealismus und es wird

verständlich wie der neue italienische Idealismus, von Spaventa angefangen, sich als die wahre Erfüllung sowohl Vicos wie Hegels betrachten konnte.

Für den Außenstehenden bleibt allerdings das Problem Vico noch im wesentlichen ungelöst. Gänzlich unzulänglich und in aller Hinsicht revisionsbedürftig ist die Behandlung, die ihm (von wenigen Einzelausnahmen abgesehen) von seiten der deutschen Philosophie zuteil geworden. Anderseits aber ist die Würdigung und Rangstellung, zu der die neue idealistische Philosophie Italiens (es gilt auch in bezug auf Croce) ihn zu erheben bemüht ist, allzu offensichtlich durch die eigenen Philosopheme der Schule beeinflußt. Eine neutrale Würdigung wäre sehr vonnöten, allerdings eine solche, die wahrhaft und ganz auf der Höhe der Aufgabe stünde, was von keinem der bisherigen Versuche von solcher (d. h. neutraler) Seite gelten kann. Vico ist sicherlich eine der sonderbarsten Gestalten der Philosophiegeschichte. Daß eine jede Zeitströmung, welche als Reaktion gegen Intellektualismus, dogmatischen Rationalismus und Aufklärung auftritt, ihn neu entdeckt und für sich beansprucht (Sturm und Drang, Romantik, Positivismus, Neuidealismus) gibt zu denken. Als wohl erster Denker, welcher mit allem Nachdruck auf den besonderen Sinn und Wert vorrationalen (z. B. symbolischen, mythologischen, gefühlsmäßig intuitiven und vor allem bildhaften) Erkennens aufmerksam gemacht und solches prinzipiell zu begründen versucht hat, hätte er vielleicht auch noch der heutigen neuromantischen geistfeindlichen Lebensphilosophie etwas zu sagen.

Das heute dringende Verlangen nach einer metaphysischen Anthropologie, als Grundlegung aller Geisteswissenschaften, entspringt wesentlich ähnlichen Quellen, wie Vicos Reaktion gegen die Usurpationen und Anmaßungen des einseitig und abstrakt mathematisierenden und naturalisierenden Geistes.

[B. Croces — systematische Darstellung der Philosophie Vicos (ital. zuerst 1911 erschienen) liegt nun auch in deutscher Uebersetzung vor; hinsichtlich Gentiles-Auffassung vgl. G. B. Vicos Stellung in der Geschichte der europäischen Philosophie, in »Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik« Januar 1914].

Bern. Sganzini.

Mario Puglisi: Le fenti religiose del problema del male, Roma 1917. Le fasi progressive nella stoeria delle religioni, Firenze 1922. Il valore religioso della vita, Firenze 1924.

Der Verfasser ist Herausgeber der namhaften religionswissenschaftlichen Zeitschrift: il progresso religioso und ein Schüler Brentanos. Seine Probleme liegen an der Grenze von Wertphilosophie und Psychologie. Alle seine Untersuchungen erweisen den eigentümlichen und unzerstörbaren Charakter des religiösen Wertes und seine tiefe Bedeutung für das Leben. Dieser Wert ist, soweit wir die Geschichte verfolgen können, nicht aus einem andern hervorgegangen, sondern war in seiner Besonderheit immer da. Auch die Religionen der primitiven Völker lassen sich nicht aus Nutzen und Vorteil erklären. Ursprünglich in

allen Religionen und eng mit ihnen verbunden ist die Idee des Bösen, die nicht nur als physischer Nachteil, sondern vor allem als moralisches Uebel gedacht wird und zu Hingabe und Opfer führt.

Puglisi beschäftigt besonders die Frage, in welchem Sinne man von religiösem Fortschritt sprechen kann. Er muß in der Vervollkommnung liegen, die den religiösen Anschauungen des einzelnen und der Gemeinschaft zuteil wird. Wir bemerken, daß die Religionen ein höheres Maß von Geistigkeit gewinnen. In einer feinen Charakterisierung der Religionen knüpft Puglisi an den Gedanken Hegels an, daß die großen Religionen durch die einseitige Betonung gewisser Ideen charakterisiert sind, in denen ganz besonders das Heil der Seele gesucht wird. So war etwa für Zoroaster die Reinheit höchster Wert und für die Brahmareligion die Gerechtigkeit. Confucius kommt es nicht auf theoretische Lehren, sondern auf Regeln der Lebensführung an. Deshalb feiert er die Idee der brüderlichen Gemeinschaft unter den Menschen. In der Lehre der Juden und noch mehr in der Lehre des Islam überwiegt der Gedanke der Heiligkeit, die Vorstellung des einen Unendlichen, dem sich die Seele gegenübersieht, die Vorstellung, daß Gott alles sei und nichts ohne ihn Bestand hat.

Aus diesen Ueberlegungen entwickelt sich das Problem der einen vollendeten Religion, in der alle religiösen Ideen enthalten sein müssen, genau so wie das System Hegels die Fülle der logischen Prinzipien in sich trägt und zwar in der Weise, daß jedes Prinzip den Platz und die Stellung gewinnt, die ihm gebührt.

Puglisi vermag seine religionsphilosophischen Gedanken sehr eindrucksvoll vorzutragen; nur vermissen wir eine scharfe Abhebung des ethischen Wertes von der religiösen Idee und eine genaue Bestimmung des geschichtphilosophischen Fortschrittsbegriffes.

Chiavari. Georg Mehlis.

F. H. Bradley: »Ethical studies.« II. Auflage, Oxford 1927.

Nach 51 Jahren ist eine zweite Ausgabe dieses ersten Werkes »des bedeutendsten englischen Philosophen seit Hume« erschienen. Es wurde zuerst im Jahre 1876 veröffentlicht, erregte durch seine kühne und grundsätzliche Kritik der damals in England geläufigen Philosophien großes Aufsehen und wurde bald klassisch. Insbesondere beeinflußte es in hohem Grad die gerade zu dieser Zeit in der englischen Philosophie anhebende Bewegung, die die Oberflächlichkeit und Unzulänglichkeit der »antimetaphysischen Einstellung« der damals herrschenden, vom Positivismus Comtes abhängigen »Philosophie des gesunden Menschenverstandes« (etwa Mills, Spencers und der »Associationist«-Schule überhaupt)« durchschaut hatte, und sich bewußt das Ziel steckte, die Ergebnisse des deutschen Idealismus für die englische Philosophie zu erobern.

Trotzdem die erste Auflage bald vergriffen war und einzelne Exemplare eifrig gesucht und zu hohen Preisen verkauft wurden, weigerte sich Bradley, eine zweite erscheinen zu lassen, und hielt an diesem Entschluß etwa 40 Jahre fest. Erst am Ende seines Lebens hat er sich dazu entschlossen, das Buch neu zu veröffentlichen; den ursprünglichen Text wollte er unver-

ändert stehen lassen, und nur durch das Hinzufügen von Anmerkungen erklären, inwieweit in einzelnen Punkten seine spätere Anschauung von seiner früheren abwich. Diese Arbeit war nicht weit gekommen, als er 1924 starb, und die vorliegende Ausgabe gibt den Originaltext des Buches wieder, zusammen mit den von Bradley schon geschriebenen Anmerkungen. In dem Vorwort der Herausgeber (des Bruders und der Schwester des Philosophen) wird auf die Motive hingewiesen, aus welchen sich Bradley so lange geweigert hatte, das Buch neu erscheinen zu lassen. Sie lagen nicht darin, daß er in der späteren Entwicklung seines Denkens über den Standpunkt der »Ethical Studies« hinausgegangen oder im wesentlichen davon abgewichen war; er hat selbst viel später behauptet, daß er allem Wesentlichen dieses Buches noch beipflichten könne (dies beweisen auch die neuen Anmerkungen, die sich fast alle auf Einzelheiten beziehen, und sich hauptsächlich damit beschäftigen, diesen oder jenen Ausdruck zu mildern oder zu deuten). Es war vielmehr die Form des Werkes, womit er unzufrieden war. Es war nämlich höchst polemisch (in dem damaligen Zustande der englischen Philosophie konnte ein solches Buch kaum anders sein), zugleich aber erinnerte der Stil hier und da mehr an den Prediger als an den Forscher; diese beiden Rollen, die des Polemikers sowohl als die des Predigers wurden ihm immer mehr zuwider. Es kam der dritte und vielleicht wichtigere Grund dazu, daß er sich mehr und mehr der Beschränkungen einer rein ethischen Untersuchung bewußt wurde, die sich durchaus auf metaphysische Voraussetzungen berufen muß, die sie ihrerseits nicht zu begründen vermag. Von jetzt an faßte er den Entschluß, »mit der Metaphysik ernst zu machen«.

Damit ist der eigentümliche Charakter des Buches gekennzeichnet; es stellt nämlich eine Ethik dar, die durchaus auf Hegelschen Grundsätzen aufgebaut ist [1]), eine Ethik also, die in einem selten hohen Grad auf einer systematischen Metaphysik beruht, deren jede Wendung bei Hegel selbst aus ihrem metaphysischen Grundboden abgeleitet wird, und es will gerade diese Ethik in Sonderheit, d. h. o h n e sie auf eine Metaphysik zu gründen, darstellen. Diese Verfahrungsweise war in der Tat notwendig; denn eine englische Metaphysik, die als Grundlage eines ethischen Aufbaus hätte verwendet werden können, gab es nicht; und sich ausdrücklich auf die idealistische Metaphysik berufen, hieß zu jener Zeit sich nicht nur völlig unverständlich (sogar unlesbar), sondern zum Spott machen. »Ethical

1) In gewissen Punkten hält er sich an Hegels Beweisführung bis in die Einzelheiten hinein: Vgl. die Straflehre des ersten Kapitels (vgl. Hegel, D. Phil. d. Rechts. § 99—101) und seine Kritik der — kantischen — Lehre der »Pflicht um der Pflicht willen« im vierten (vgl. Phän. Lassonsche Ausgabe S. 398 f.; Wiss. B. Nat., »Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie«, Lasson S. 344 f.). Es wäre immerhin falsch, wenn man annehmen würde, der Inhalt der »Ethical Studies« sei bloß aus der Rechtsphilosophie Hegels übernommen. Bradley bezieht sich häufig auf andere deutsche Philosophen, namentlich (Kant ist selbstverständlich) J. Böhme, Trendelenburg, Strauß, Schopenhauer, Stirner und besonders auf Vatkes »Die menschliche Freiheit«.

Studies« haben also das Eigentümliche, ein Bild der Hegelschen Sittlichkeitsphilosophie ohne irgendeine Berufung auf die Hegelsche Systematik und unter völliger Vermeidung der damit zusammenhängenden Hegelschen Kunstausdrücke zu geben; Bradley zeichnet sich nämlich auch unter englischen Philosophen durch die beinahe kindliche Einfachheit seiner Sprache aus.

Eine bloß dogmatische unbegründete Verkündigung der Hegelschen Sittlichkeitslehre wäre ebenso zwecklos und sinnlos gewesen, wie eine Anführung der Hegelschen Metaphysik selber. Bradley sah sehr klar ein, und die Einsicht wurde ihm immer klarer, daß *jede* Ethik, geschweige denn die Hegelsche, dogmatisch behauptet, die Widersprüche in sich enthalten muß, die erst die Metaphysik zu versöhnen vermag. Nachdem er aber auf eine metaphysische Begründung verzichtet hatte, blieb ihm nur die Möglichkeit übrig, seine Ethik *indirekt* zu begründen, erstens durch eine Kritik der damals geläufigen ethischen Anschauungen, indem er sie als ebenso dogmatisch und widerspruchsvoll aufzeigte (daher der polemische Zug); zweitens aber, indem er zeigte, wie gerade die Widersprüche der dogmatisch verkündigten idealistischen Ethik in dem unbefangenen moralischen Sinne vorhanden und dem naiven Verstand der Ungebildeten gar nicht fremd, sondern selbstverständlich sind (daher vielleicht der »erbauliche« Zug). Gegen eine Philosophie des gesunden Menschenverstands berief er sich auf eben den gesunden Menschenverstand; wenn der Satz des Widerspruchs gegen die Dialektik angeführt wurde, zeigt er, daß der unbefangene Sinn vor diesem Satze gar keine Ehrfurcht hat, sondern sich ruhig widerspricht (Sprüchworte z. B. widersprechen sich immer) und so *an sich* schon dialektisch ist. In diesem Sinne behauptet Bradley widerholt mit einer für ihn sehr bezeichnenden Ironie, daß es ihm in diesem Werke gar nicht darauf ankommt, eine »vernünftige«, noch in erster Linie selbst eine wahre ethische Lehre aufzufinden, sondern eine den Meinungen der Ungebildeten (»the opinions of the vulgar«) entsprechende.

Freilich hat der naive Menschenverstand seine eigenen Schranken; er gerät zwar nicht in die Einseitigkeit der gebildeten Reflexion, den einen Satz eines Widerspruchs zu behaupten *unter Verneinung* des anderen, er hält viel mehr an dem einen Satze fest, ohne den entgegengesetzten aufzugeben, aber er bringt die beiden niemals zusammen. Er *begreift* den Widerspruch nicht als Widerspruch, und versöhnt ihn daher nicht. Er enthält den Keim der Dialektik, aber vermag ihn nicht zu entwickeln. Insofern konnte Bradleys Verfahren nur zu einem negativen Resultat führen; erst die Dialektik, auf deren Hilfe Bradley hier verzichtet hatte, vermöchte die Synthesis, d. h. den positiven Sinn der Widersprüche herzustellen. Immerhin bleibt es ein noch heute wertvoller Versuch, die Wurzel der Hegelschen Dialektik schon in den unbestrittenen Voraussetzungen des praktischen Lebens aufzufinden, die gemeine Realität des Alltags als an sich dialektisch aufzuzeigen; damals, gegen eine Schule gerichtet, deren höchster Stolz es war, mit der »Metaphysik« fertig zu sein und sich nur auf den gesunden Men-

schenverstand zu berufen, mußte diese Verfahrungsweise besonders erschütternd wirken.

Wir haben schon gesagt, der Inhalt der »Ethical Studies« ist nicht bloß von Hegel übernommen; schon das Verzichten auf die Hegelsche Sprachweise und auf die Form der Hegelschen Systematik hätte eine solche »Uebernahme« unmöglich gemacht. Bradley hatte vielmehr den Hegelschen Grundgedanken des Wesens der Sittlichkeit übernommen, und diesen Gedanken auf seinem eigenen, von Hegel zum großen Teil unabhängigen Weg weiter entwickelt, und es ist lehrreich, zu beobachten, wie zwei Folgesätze der Hegelschen Sittlichkeitslehre, die Bradley ganz bestimmt nicht bewußt übernahm, doch aus diesem Grundgedanken in einer andern Form auch bei Bradley spontan hervorgewachsen sind, wodurch ein neuer Beweis dafür geliefert wird, daß sie auch bei Hegel keine zufällige Erscheinung sind, sondern eine notwendige und untrennbare Folge seiner Sittlichkeitslehre überhaupt. Wir wollen nicht mysteriös sein und müssen daher wegen Beschränkungen des Raumes ganz dogmatisch verfahren.

Den Grundgedanken der Hegelschen Sittlichkeitslehre dürfen wir vielleicht formulieren als die Wiederherstellung der Sittlichkeit der griechischen Polis unter Aufhebung der Unmittelbarkeit derselben: in der Polis war der Einzelne u n m i t t e l b a r von der sittlichen Substanz erfüllt, »sein Sein war dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören«. Diese unmittelbare Einheit mußte aber durch das Hervortreten des Prinzips der Individualität, das sich im Christentum vollzog, zerbrechen, und das Prinzip der absoluten Sittlichkeit ist für Hegel gerade die v e r m i t t e l t e Wiederherstellung dieser Einheit: im S t a a t e erringt das Individuum sich selbst diese Einheit, indem es sich zum Allgemeinen erhebt und sich selbst mit der sittlichen Substanz erfüllt. Die zwei Folgesätze, von denen wir sprachen, sind erstens die Lehre der bürgerlichen Gesellschaft als eines innerhalb des Staates bestehenden »staatsfreien Bezirks« (Rosenzweig), worin eben der in der absoluten Sittlichkeit n i c h t aufgehende Rest des Subjektiven einen Spielraum für seine Willkür erhält (hierdurch wird die absolute Sittlichkeit als nicht-absolut bewiesen, und hierauf beruht die — erst 1805 vorgenommene — Unterordnung der Sittlichkeit unter den »absoluten Geist« der Kunst, der Religion und der Philosophie), und zweitens die Philosophie der Geschichte oder die Lehre von der Geschichte als der Tätigkeit des Weltgeistes, der so für die absolute Vernünftigkeit der jeweiligen sittlichen Form bürgen soll. W i e diese zwei Folgesätze mit dem Grundgedanken notwendig zusammenhängen, können wir hier nicht nachweisen; wir können höchstens darauf hindeuten, daß es gerade diese zwei Probleme sind, mit denen sich Hegel in der Entwicklung seiner Staatsphilosophie am meisten (sogar fast ausschließlich) beschäftigt. Was uns hier interessiert, ist zu sehen, wie diese beiden Begriffe ihr Gegenbild in Bradleys Ethik haben, und zwar nicht durch Nachahmung, sondern rein aus der Dialektik der Sache heraus.

Das Gegenstück der bürgerlichen Gesellschaft ist bei Bradley »das böse

Selbst« (»the bad self«), dessen Prinzip ebenfalls die bloße Willkür ist (E. S. S. 279—280), dessen einziger positiver Charakter also dieses ist, dem sittlichen, sich in der allgemeinen Ordnung wiederfindenden und realisierenden Selbst zu widerstreben. Die Sittlichkeit ist gerade das Negieren des Bösen selbst, das sich doch immerwährend als unnegiert behauptet. Hierin sieht Bradley einen der Widersprüche, die die Ethik in sich trägt, die aber auf dieser Stufe nicht gelöst werden können. Erst in der Religion (siehe E. S. Schlußkapitel) wird der Widerspruch aufgehoben, indem der Mensch in der Religion nicht nur sein gutes, sondern gerade sein böses Selbst als mit Gott versöhnt weiß. So ist es bei Bradley das »böse Selbst« (wie bei Hegel die Bürgerliche Gesellschaft), das aus der Sphäre der Sittlichkeit in die des absoluten Geistes weitertreibt.

Der Philosophie der Geschichte entspricht der Glaube an die »teleological evolution«; Bradley, wie Hegel, braucht eine Gewähr für die absolute Vernünftigkeit der jeweiligen Form der sittlichen Substanz. Zwar sträubt sich Bradley gegen diese Schlußfolgerung; er sieht einerseits die Notwendigkeit eines solchen Postulats (190—192), andererseits aber, daß dadurch die Sittlichkeit von einer unbewiesenen und unbeweisbaren Hypothese abhängig wird. Wir brauchen seine Schwierigkeiten nicht im einzelnen zu verfolgen. Er selbst gibt zu, daß er für dieses Problem keine Lösung zu geben hat (249), und das Höchste, das er zu behaupten sich bemüht, ist dies, daß, auch wenn die Fortschrittshypothese aufgegeben werden müßte, seine allgemeine ethische Lehre bliebe: »after all a position, not indeed satisfactory, but not untenable« (192).

Dr. phil. M. B. Foster (B. A. Oxford).

Jakob Burckhardts »Kultur der Renaissance in Italien« kann und muß man jetzt in dem Neudruck der Urausgabe lesen, den W. Goetz veranstaltet hat. Der Herausgeber gibt in einem kurzen Vorwort Rechenschaft über die Gründe, die ihn bewogen, die ganze gelehrte Arbeit Ludwig Geigers preiszugeben und den Wortlaut der beiden ersten Auflagen wiederherzustellen [1]). Wer je eine der späteren Auflagen der Geigerschen Bearbeitung gelesen hat, weiß, wie formlos und richtungslos diese überreiche Sammlung von Gelehrsamkeit im Grunde blieb. Man wird (bei aller Anerkennung der Geigerschen Bearbeitung im Sinne handbuchmäßiger Reichhaltigkeit) die neue Ausgabe des Urtextes begrüßen, und dies nicht nur um der pietätvollen Treue gegenüber dem Namen Burckhardt willen, sondern im eigensten Sinne eines solchen »Versuchs«, wie Burckhardt sein Buch nannte. »Die geistigen Umrisse einer Kulturepoche geben vielleicht für jedes Auge ein verschiedenes Bild, und wenn es sich vollends um eine Zivilisation handelt, welche als nächstes Muster der unsrigen noch jetzt fort-

1) Die wenigen Anmerkungen, die der Herausgeber teils von sich aus, teils aus Geigers Bearbeitungen zur Berichtigung Burckhardtscher Thesen aus dem heutigen Wissensstande heraus gibt, genügen vollauf, die Zeitbedingtheit moderner historischer Forschung dem Leser im Bewußtsein zu erhalten.

wirkt, so muß sich das subjektive Urteilen und Empfinden jeden Augenblick beim Darsteller und beim Leser einmischen.« In diesem Satze betont Burckhardt eben den Charakter seines Buches, der es vor kenntnismäßigem historischem Veralten grundsätzlich bewahrt. Die Rückkehr zum Urtext läßt diese »Einmischungen« des subjektiven Urteilens wieder deutlich in ihrer richtunggebenden Grundartikulation hervortreten und läßt damit die Motive zugänglich werden, die Burckhardt kraft innerer Sympathie zum berufenen Interpreten der Lebensgröße der Geburtsstunde des modernen Menschen machten. Eben diese »Einmischungen« sind es, die in dem farbenprächtigen Bilde, das Burckhardt malt, mehr erkennen lassen, als ein schönes Bild: das Anliegen des Historikers bleibt es, die »Bilanz« aus der vergangenen Epoche zu ziehen, um für die Gesamtbilanz der Gegenwart die Maßstäbe zu schaffen.

Marburg. H. G. Gadamer.

G. F. Knapp: Einführung in einige Hauptgebiete der Nationalökonomie. Duncker & Humblot. München und Leipzig 1925.

Der Straßburger Professor erzählt in seinen 1927 (von der Tochter bei der Deutschen Verlagsanstalt) herausgegebenen Lebenserinnerungen, daß er seinem Göttinger Lehrer Helferich geklagt habe: »Wir arbeiteten mit Begriffsbildung, worin wir (sc. Nationalökonomen) noch dazu weniger leisteten als andere Disziplinen. Ich hatte einen förmlichen Hunger nach Stoff.« Der vorliegende erste Band der »Ausgewählten Werke«, in dem Knapp noch kurz vor seinem Tod 27 Beiträge zur Sozialwissenschaft selbst herausgeben konnte, zeigt, wie er den Stoff meisterte, wesentlich aber auch zur Begriffsbildung einer Wissenschaft mit beitrug, die unter seiner Mitwirkung immer mehr von einer Beobachtung vorwiegend der Beziehungen des Menschen zur Güterwelt zu einer solchen der Beziehungen des Menschen zu seinesgleichen und den wirtschaftlich-sozialen Institutionen wurde. Hier sind nach einigen statistischen die berühmten Abhandlungen über die Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit, Grundherrschaft und Rittergut und mit diesen Forschungsgebieten Zusammenhängendes vereinigt; der Urheber der »staatlichen Theorie des Geldes« druckt ferner die kleineren, diese wichtigste und einflußreichste der modernen Geldlehren erläuternden Aufsätze wieder ab. Jeder wird an dem Stil und dem didaktischen Talent des Professors seine Freude haben; sie gehören zu den besten Essais, die deutsche Sozialforscher je geschrieben haben. Eine Erwähnung in dieser Zeitschrift rechtfertigt aber vor allem der Abschnitt »Lehrer und Freunde«, in dem durch kurze, aber inhaltsreiche, in scharfer Charakteristik mit dankbarer Liebe und großer Anschaulichkeit geschriebene Erinnerungsblätter an Nasse, Hermann, Helferich, Engel, Hanssen, Held, Schmoller, Brentano, Liebig Beiträge zur Geschichte der Sozialwissenschaft und des deutschen Gelehrten- und Universitätslebens geboten werden, die für Schilderung unserer Kultur in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts sehr ergiebig bleiben werden. Urteile wie die, daß John Stuart Mill nur Schriftsteller, aber kein Philosoph, daß Platen unter den deutschen Poe-

ten weitaus der gymnasialste war, sind durchaus »Knapp«, der anderseits sich oft an Behaglichkeit der Erzählerkunst erfreute, die man kaum bei dem scharf formulierenden Mann vermutet. Es gilt auch von ihm, was er seinem unübertrefflich gezeichneten Onkel Justus von Liebig nachsagt: »Die Schönheit ist der ungesuchte Lohn, den die Menschen dem erteilen, der mit höchstem Ernst den Inhalt seiner Gedanken zum einfachsten Ausdruck bringt. In diesem Sinne war er ein Künstler.« H. Gehrig.

Friedrich Brunstäd: Deutschland und der Sozialismus. 2. Aufl. Berlin, Otto Elmer, Verlagsgesellschaft m. b. H. 1927.

Der Sozialphilosoph will in diesem Buch, das er Ende 1924 abgeschlossen und Dietrich Schäfer gewidmet hat, vom kulturphilosophischen Grundbegriff der Aufklärung die Stellung und Bedeutung des Sozialismus in der Krisis der Gegenwart untersuchen. Er behandelt dazu den Sozialismus — keineswegs allein, aber (und darin hat Verfasser durchaus recht) vor allem — als Wirtschaftssystem, das an Stelle des überkommenen und heute gültigen, kurz als Kapitalismus bezeichneten, gesetzt werden oder von selbst — nach Ansicht konsequenter Anhänger des ökonomischen Materialismus — sich durchsetzen soll. Deutlich wird bei Erörterung des Wertes oder Unwertes der heutigen Wirtschaftsordnung zwischen Kapitalismus und seiner Abwandlung, nämlich, wie Brunstäd wertet, seiner »Entartung« zum »Mammonismus« unterschieden. Dieser ist gekennzeichnet durch Verabsolutierung der Wirtschaft — wofür nach dem Verf. bestimmend ist das aufklärerische Prinzip vom absoluten Individuum, das den Begriff des Privateigentums unsozial und radikalindividualistisch wie die konsequente Fortbildung des römischen Rechtes entwickelt, das sachliche Ertragstreben in Eigennutz umdeutet, den Lebenswillen zur Selbstsucht entarten läßt. Im marxistischen Sozialismus und in der Industriearbeiterschaft, an der wie in dem Menschenmassentum der Industriegroßstadt die aufklärerische Kulturkrisis sich besonders auswirkt, sind Gegenschläge gegen den mammonistisch verbildeten Kapitalismus zu erblicken, aber auf derselben Grundlage der aufklärerischen Kulturkrisis. Der Sozialismus hat diese Krisis nicht hervorgebracht, aber sie vollzieht sich auch in ihm. »Seine eigene Krisis, sein eigenes Versagen besteht darin, daß er zwar Gegenwirkung ist, aber, weil er nicht den eigentlichen Ursprung des Uebels trifft, nun gegen die sachliche Eigengestaltigkeit der Wirtschaft in seiner irrigen Wirtschaftstheorie angeht. . . Daß er Gegenwirkung überhaupt ist, ist das Recht des Sozialismus, darum ist er von der Arbeiterschaft aufgenommen, daß er Gegenwirkung mit irrigen Mitteln und in falscher Richtung ist, ist sein Unrecht« sagt (S. 314) der Verf., der sich heiß bemüht um Erneuerung unseres kulturellen Lebens durch Ueberwindung der Kulturkrisis. Der Sozialismus könne sie nicht überwinden, weil er selber in ihr stecke, weil er selbst typisches und spezifisches Aufklärungsgebilde sei; gegen jede Aufklärungsweltanschauung stehe der deutsche Idealismus. Und eine von ihm getragene Kulturgestaltung sei zu erstreben; diese

könne aber nicht proletarische Kultur sein, die dem Geiste der bürgerlichen Gesellschaft entgegenzusetzen wäre, vielmehr »übergreifende Gemeinschaft, die auch und grade das Proletariat in sich faßt und an dieser Aufgabe ihre Innenkraft bekundet«.

Im kapitalistischen Wirtschaftssystem sieht Brunstäd eine »sachlich wirtschaftliche Notwendigkeit, allermindestens für alle absehbare Zeit«. In dieser Ueberzeugung bestärkt ihn die kritische Durchdenkung des Standpunktes sogenannter bürgerlicher Nationalökonomen, von denen besonders Böhm-Bawerk, Herkner, Schmoller u. a., auch Liefmann auf ihn gewirkt haben, wobei aber deren Darlegungen durchaus selbständig verarbeitet und zu eigener Formulierung gebracht sind, — eine solche Verarbeitung der Darstellung der Gegenwart seitens lebender Historiker oder Nationalökonomen nenne ich unbedenklich eine Leistung. Selbständig ist auch die Kritik des Sozialismus, die ebenfalls die Einzelforschung anderer verwertet, aber wieder ihre Unabhängigkeit durchaus zeigt; z. B. in der Kennzeichnung des Wesens des Sozialismus. B. geht davon aus, daß Sozialismus Betonung der Gesellschaft als solcher ist; wenn er daraus aber für ihn die Gleichheit als Grundprinzip folgert, kann ich ihm darin, obwohl die Unterstellung des einzelnen unter die Gesellschaft verlangt wird, nicht zustimmen: Demokratie (deren Wesen auch an andern Stellen des Buches nicht richtig herausgearbeitet ist) darf nicht mit Sozialismus verwechselt werden. (Es stimmt auch nicht, wenn die sozial gebundenen unter demokratisierenden Lebensbedingungen in der Großstadt Arbeitenden und Wohnenden als absolut isolierte Individuen aufgefaßt werden.)

Für den Sozialismus als artbildend wird — in erfreulicher Klarheit, die den meisten philosophischen Darstellungen, aber auch mancher volkswirtschaftlichen abgeht — die Beziehung auf die Wirtschaft hervorgehoben. Nach S. 163 f. und S. 334 glaubt Brunstäd die spezifische Kennzeichnung aus der Stellung zur Eigentumsfrage entnehmen zu können. Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, Ueberführung des Sondereigentums in Kollektiveigentum und planmäßige Verwaltung der Produktionsmittel werden nun aber bekanntlich keineswegs von allen Sozialisten oder sozialistischen Systemen als Forderungen aufgestellt oder als Grundfragen behandelt; soweit sie vertreten werden, wie z. B. vom sozialdemokratischen Sozialismus [welcher Ausdruck ja keine Tautologie ist], ist dieses Postulat erst die Folgerung aus der Grundforderung, daß die Leitung des Wirtschaftslebens den Gemeinschaftsorganisationen übertragen (und den Individuen genommen) werden soll — was doch etwas anderes ist als die von B. erwähnte planmäßige Leitung der Gesamtproduktion. Die Kritik muß sich also noch allgemeiner mit den wirtschaftlichen und kulturellen Folgen einer Gesellschaftswirtschaft befassen, nicht nur mit dem Eigentumsproblem. Daß B. diese schließlich doch nur sekundäre Frage als primäre behandelt, hat seinen Grund in seiner subjektiven werturteilsfreudigen Stellungnahme für das Privateigentum, wie er auch die andern nationalökonomischen Probleme

nicht werturteilslos behandelt, was bekanntlich von uns Nationalökonomen — oder sage ich vorsichtiger: einem großen Teil der durch Max Weber geschulten jüngeren — erstrebt wird. Er bekämpft die mammonistische Auffassung vom absolutistischen Privateigentum ebenso wie die sozialistische Forderung der Vergesellschaftung der Produktionsmittel und tritt ein für jenes »echte Sondereigentum mit innerer Bindung durch den Wertcharakter des Besessenen« — worin eine Beeinflussung durch die genossenschaftliche deutsche Rechtswissenschaft wie durch den Kathedersozialismus in die Erscheinung tritt, die beide durch die deutsche idealistische Philosophie ihre ethische Fundierung empfingen.

Auch hier zeigt sich die Richtigkeit des Satzes, den der Hegelschüler einer inhalts- und thesenreichen, lesenswerten Darstellung über die Erneuerung der Aufklärung im Deutschland des 19. Jahrhunderts (dem 6. Abschnitt) voranstellt, daß die Schöpfung des deutschen Idealismus von der Kantischen Erkenntnistheorie »bis in alle Verzweigungen der geistig-kulturellen Gestaltung hineinreicht. Nach der Verwickelung seiner Aufgaben und Geschicke ist das deutsche Volk in den beiden folgenden Menschenaltern von dieser Kulturschöpfung, in welcher sich unser Wesen ursprünglich Ausdruck gegeben hat, abgedrängt worden und abgefallen« — wofür die Durchsetzung und Verbreitung des marxistischen Sozialismus symptomatisch sind. Hierbei werden in echter literar- wie ideengeschichtlicher Würdigung — anders als in dem von B. zustimmend zitierten Sombartschen Werk — sowohl die materialistische Geschichtsauffassung wie die Mehrwertlehre kritisch dargestellt, wobei sich wieder die bereits erwähnte Fähigkeit der Hineinarbeitung in die Gedankengänge von Fachkritikern und eigener selbständiger Formulierung der Kritik zeigt. In der Tat können Anklänge an den »ordre naturel«, manche Gesellschafts- und Staatsanschauung, die Stellung zur Religion den Marxismus als »folgerichtige Aufklärungsweltanschauung« erscheinen lassen — es dürfen darüber nur nicht die andern Quellen und Grundlagen der sozialistischen Doktrinen übersehen werden, sowohl derer, die von Marx abhängig wie derer, die von ihm unabhängig geblieben sind.

»Die Aufklärung im 19. Jahrhundert ist nicht mehr wie im 18. eine Sache allein der Gebildeten; sie hat die breite Menge unseres Volkes ergriffen; als Halbbildung bekundet sie ihre ganze Gefahr und Not« (S. 65). »Die Frage ist, ob unser Volk im ganzen nun, damit den deutschen Idealismus und seine Kulturschöpfung aus der Tiefe erneuernd und fortbildend, den Weg geht, den — im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts — die besten unserer Nation von der Aufklärung . . . zu dem hingegangen sind, was wir Erweckung nannten« (S. 130) — in solchen Sätzen kommt die sozialpädagogische Tendenz des Verf. zum Ausdruck. Ich konnte diese und einige seiner Hauptgedanken hier nur skizzieren, habe auch von dem — um ein Werturteil zu gebrauchen — in gutem Sinn agitatorischen Stil nur eine Andeutung gegeben, möchte aber noch einmal hervorheben, daß die sozialphilosophische Darlegung gut auf nationalökonomischer Einzelbetrachtung und ge-

sellschaftswissenschaftlicher Gesamtwürdigung fundiert ist. Auch wer gegen Einzelausführungen Einwände vorbringt, hat anzuerkennen, daß auch diese ein ungewöhnliches Maß von Kenntnissen sowie deren Einordnung in eine Gesamtauffassung zeigen, wofür nur noch die Verbindung von subjektiver Wertlehre mit idealistischer Weltanschauung angeführt werden soll.

Dresden. Hans Gehrig.

Nation und Nationalität, Jahrbuch für Soziologie, erster Ergänzungsband, herausgegeben von Professor Gottfried Salomon. Verlag G. Braun in Karlsruhe 1927.

Der Begriff der Nation ist für das politische und soziale Leben sehr bedeutungsvoll. Nicht nur die Soziologie, sondern auch Philosophie, Geschichte und Staatswesen werden sich mit ihm auseinanderzusetzen haben. Man muß anerkennen, daß in dem vorliegenden Band für das Verständnis dieses schwierigen Begriffes so manches gewonnen ist und eine Fülle interessanten Materials zu seiner sachlichen Klärung herangezogen wurde. Diese Sachlichkeit ist um so bemerkenswerter, da grade dieser Begriff wie kaum ein andrer von der Leidenschaft des politischen Lebens getragen wird.

Grundlegend ist der Beitrag von Friedrich Herz: »Wesen und Werden der Nation«, der die Geschichte dieses sozialen Gebildes gibt und seine verschiedenen Bestimmungen entwickelt. So erfahren wir etwa, daß der Wertbegriff für Volksgemeinschaft ursprünglich gens und populus war, während natio für unkultivierte Völker Anwendung fand. Im modernen Sinn nimmt er seinen Ursprung im 13. Jahrhundert bei den Studentengemeinschaften an den Universitäten. Mit dem Aufkommen des modernen Staates ist dann natio der Ausdruck für das aktive Staatsvolk als Träger von Macht und Größe. Die Nation gilt als Träger der Souveränität und Aktivität gegenüber dem passiven Volk. Im napoleonischen Zeitalter verbanden sich mit ihr die Begriffe: Ehre, Ruhm und Macht. Später gewinnt der Begriff der Nation häufig die Bedeutung einer energischen Minderheit, in der das Charakteristische eines Volkes und die Idee seiner Einheit besonders lebendig ist.

Herz hebt hervor, daß auf die Frage: was ist Nation und wie ist jene Einheit beschaffen, die das Recht der nationalen Selbstbestimmung in Anspruch nehmen kann, immer wieder folgende drei Antworten erteilt sind:

1. Die Nation ist das Staatsvolk, d. h. die Gesamtheit aller Staatsbürger ohne Rücksicht auf Sprache und Abstammung und innerhalb der gegebenen oder als notwendig geforderten natürlichen Grenzen.

2. Die Nation ist eine Gemeinschaft, die an objektiven Merkmalen, vor allem an Sprache, Rasse, Kultur und Charakter feststellbar ist ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen.

3. Die Nation beruht lediglich im subjektiven Merkmal des Zusammengehörigkeitswollens oder Gemeinschaftsgefühls.

Indem Herz in eine Kritik dieser Theorien eintritt, zeigt er zuerst, daß weder ein besonderer Staat noch eine besondere Sprache, Rasse oder Kultur als notwendige Merkmale jeder Nation allgemein anerkannt wurden. Der

Begriff der Nation als Kulturgemeinschaft, der viele Anhänger hat, ist besonders von Spann, Scheler und Bauer vertreten worden. Aber alle diese Theorien führen zu unhaltbaren Konsequenzen. Man ist sich nicht darüber klar, was unter dem Wort Kultur eigentlich verstanden sein soll. Herz entscheidet sich für den dritten Standpunkt, der behauptet, daß die Nation auf dem Zusammengehörigkeitsgefühl beruht, das sich in der Regel ganz historisch zu einem Verlangen nach staatlicher Lebensgemeinschaft fortentwickelt. Auf die nähere Begründung dieser subjektiven Theorie von der Nation können wir leider nicht eingehen.

Von philosophischem Interesse ist neben dem Artikel von Herz ganz besonders der Beitrag von Roffenstein: »Zur Soziologie des Nationalismus und der nationalen Parteien«. Der Nationalismus soll bestimmt und in ein System politischer Formen eingestellt werden. Das Gemeinschaftsgefühl tritt als Nationalgefühl in prägnanter Form erst seit der Aufklärung hervor und vermochte aus dem Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Idee einer gemeinsamen Kultur eine ungeheure Kraft zu entwickeln. Es liegt im Nationalismus ein Pathos der Hingabe an die Gesamtheit, ein Stück Liebe zu einer Gemeinschaft, die notwendig mit Ablehnung und Feindseligkeit gegenüber dem Fremden verbunden ist. Der Nationalismus hat ferner eine notwendige Beziehung zu den Kategorien der Macht, des Prestige und der Mission. Er ist bewußter Antirelativismus, sofern der eigenen Kultur der unbedingte Vorzug vor jeder anderen Kultur zuerkannt wird. In der Regel hat die nationale Idee die Tendenz der Beschränkung der individuellen Freiheit im Innern.

Sehr interessant ist die Art und Weise wie der Verfasser den Nationalismus in ein System der politischen Formen einstellt. Er bildet vier Gegensatzpaare: Demokratie und Aristokratie, Liberalismus und Soziokratie, Individualismus und Universalismus, solidarische und universalistische Gesinnung. Die Bedeutung dieser Begriffe wird entwickelt und dann gezeigt, daß der Nationalismus mit dem Universalismus verwandt ist und daß man ihn als soziokratisch im Gegensatz zum Liberalismus bezeichnen muß.

Chiavari. Georg Mehlis.

Walther Schönfeld: Die logische Struktur der Rechtsordnung. (Wissenschaftliche Grundfragen, herausgegeben von R. Hönigswald. Heft VII). Verlag Teubner, Leipzig, Berlin 1927.

Die heutige Rechtsphilosophie, darin insgesamt vom Neukantianismus beeinflußt, pflegt das Logische dem Wirklichen in starrer Gegensätzlichkeit gegenüberzustellen; so ist ihr das Recht entweder ein nur Wirkliches, Positives, Gegebenes, zu dem das Logische als Form oder Methode bloß hinzutritt, oder sie nimmt das Recht als ein formal-logisches Gebilde und glaubt, von seinem Wirklichkeitscharakter absehen zu können, indem sie diesen einer anderen Wissenschaft, der Rechtssoziologie, überläßt. Dieses Auseinanderreißen von Wirklichkeit und Begriff, geschichtlichem Dasein und logischer Struktur, beruht aber auf der unzutreffenden Voraussetzung eines unaufhebbaren Gegensatzes von

Subjekt und Objekt, mag er nun als der von Form und Stoff, von Idealität und Realität, oder von Sollen und Sein ausgesprochen werden. Mit der Verfestigung dieser Gegensätze wird das Denken zur starren Form, das Sein zum toten Beharren; es wird die lebendige Bewegung verfehlt, in der allein die Wahrheit jener Gegensätze als sich aufhebender Momente besteht. So bedeutet schon die Fragestellung Schönfelds einen bedeutsamen Schritt für die Rechtsphilosophie, indem er nicht mehr die Wirklichkeit des Rechts von seiner logischen Struktur abtrennt, sondern sie gerade in ihrer logischen Bedingtheit begreift, indem er sich zum Ziele setzt, »die logische Struktur als die Seins- oder Wirklichkeitsweise des Rechts zu bestimmen«. Er begreift sie als den dialektischen Prozeß der Selbstverwirklichung der sittlichen Vernunft in der Gemeinschaft. Alle Entfaltung in der Zeit, alle geschichtliche Bewegung ist aber nur möglich, weil sie auf den unbewegten Beweger, auf die Idee als ewiges Ziel und unendliche Aufgabe gerichtet ist. Daher ist ein Naturrecht, ein abstraktes Vernunftrecht, ebenso unmöglich, weil es außerhalb der Bewegung und damit außerhalb der Wahrheit stehen würde, wie ein Recht ohne Beziehung auf die Rechtsidee undenkbar ist, weil es dann seinen Rechtssinn, seine Vernünftigkeit einbüßen würde. Es sind die durch Binder in die Rechtsphilosophie unserer Tage wieder eingeführten Gedanken des deutschen Idealismus, die bei Schönfeld eine scharf zugespitzte Prägung erfahren. Während aber Binder seinen Ausgangspunkt von Kant und Fichte nimmt, knüpft Schönfeld mehr an Schelling an und stellt sich damit in einen gewissen Gegensatz zu den Grundgedanken der übrigen idealistischen Denker. So begreift er das Absolute mehr als »Substanz«, denn als »Subjekt«; die Vernunft ist ihm im Grunde nicht das Ich, das über seinen Gegenstand übergreift, das die Welt als sein Anderes und darin sich selbst setzt, sondern etwas vom Subjekt wie vom Objekt Verschiedenes, dem beide untergeordnet sind. Deshalb ist für ihn der Geist in seiner Wahrheit nicht, wie für Fichte und Hegel, Selbstbewußtsein, sondern, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Schelling, Mysterium. Auf dieser Grundlage werden von Schönfeld die bedeutendsten rechtsphilosophischen Probleme in ihrem logisch-dialektischen Zusammenhange behandelt, wobei besonders feinsinnige Ausführungen über die Bedeutung der Rechtsgeschichte und ihr Verhältnis zur Rechtsdogmatik, sowie über das Verhältnis beider zur Rechtsphilosophie gemacht werden.

Göttingen. Karl Larenz.

Erwin Panofsky: »Die Perspektive als symbolische Form« (Vorträge der Bibliothek Warburg IV. Verlag Teubner Leipzig.

Es war das große Verdienst Max Webers gewesen, ein kunsttechnisches (das tonsystematische) Problem zur philosophischen Diskussion gestellt, damit also in der (angeblich nur äußerlichen) Technik das aus der Kunst selbst geborene Rationalisierungsmoment gesehen zu haben, das nun — verselbständigt — die rationalwissenschaftliche Bearbeitung von Kunst überhaupt erst ermöglicht.

Begann Weber mit dem fundamen-

talen Problem, daß die Natur durch die Vorgabe von Oktave und Quint ein System zwar verspreche, von sich aus aber dieses Versprechen durch keinen Oktave und Quinte gemeinsamen Fluchtpunkt einlöse; daß Fälschungen, d. i. Rationalisierungen von nöten seien, um das System zu vereindeutigen; so zeigt Panofsky ganz analoge, daß das perspektivische Fluchtpunktverfahren nur möglich war durch eine Ignorierung des vorgegebenen Sehraums, nur durch eine Verwandlung dieses (sphäroiden doppeläugigen) Raumes in eine einäugig fixe Projektionsebene; daß also auch unser (allerdings schon von Schickhard 1624 korrekt bekämpfte) seit der Renaissance geltende Perspektivetyp nur einer unter andern sei.

War dieser Typ erst einmal seines Vorrangs beraubt, so stand Panofsky der Weg zu einer gleichberechtigten Behandlung der historischen Perspektivetypen frei. Wir nennen als wichtigste die folgenden Stellen: den Exkurs über die griechische Entasis (mit der die Antike der Kurvatur des Sehbildes Rechnung zu tragen suchte); die Deutung des scheinbar fehlenden oder falschen Raumes durch den Rekurs auf das Kenon, das für den Griechen — auch in kosmologischer Beziehung — keinen Generalnenner für Dingraum und Zwischenraum abgeben konnte; die Besprechung des Systemraumes mit dem das cartesische Ordinatensystem technisch antizipierenden, Stellen indizierenden Fliesenmuster; schließlich die Ausführungen über die Erfindung der konstruktiven Transversalenverteilung.

Mit dieser Erfindung war nun in der Tat die Formalisiertheit des Raumes so weit fortgeschritten, daß — mit Gauricus — die Stelle vor dem gestellten Ding zur Verfügung stand: Panofsky hat wohl recht, diese Phase als Vorbereitung und Bedingung der Kantischen, vom Raumding absehenden transzendental-ästhetischen Raumphilosophie anzusehen.

Günther Stern, Paris.

W. Trendelenburg, Grundfragen der Tierpsychologie, Rede bei der Rektoratsübergabe der Universität Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1927, M. 2.—.

Ist es ein erfreuliches Zeichen der Erweiterung des wissenschaftlichen Horizontes, daß nunmehr auch in Deutschland die Tierpsychologie von den Biologen nicht mehr als »metaphysische Spekulation« verschrieen, sondern in ihrer Existenzberechtigung anerkannt wird, oder hinkt die deutsche Biologie mit dieser Anerkennung nur wieder einmal der amerikanischen nach, um sich dafür gleich ihr in absehbarer Zeit einem um so psychologiefeindlicheren Behaviorismus in die Arme zu werfen? Laetus in praesens animus . . . genug an der vorurteilslosen Würdigung, die der Verf. den tierpsychologischen Fragestellungen bei aller Zurückhaltung gegen vorschnelle oder allzuweit getriebene Analogien entgegenbringt. Freilich ist es nicht zu verwundern, wenn die Biologen in ihrem neu erwachten Interesse an der Tierpsychologie nicht überall die erforderliche Kritik zu üben vermögen, sondern gewisse zweifelhafte Hypothesen, die gerade von psychologischer Seite verbreitet werden, als Ausdruck von Tatsachen über-

nehmen. Das gilt besonders für die Unterscheidung zwischen erfahrungsmäßigem und »einsichtigem« Handeln, die unter den Biologen schon weite Kreise gezogen hat. Daß es kein zureichendes objektives Kriterium zur Unterscheidung beider Handlungstypen gibt, daß aber auch subjektiv der Unterschied keineswegs so scharf ausgeprägt ist, wie er von mancher Seite dargestellt zu werden pflegt, hat Ref. bereits vor Jahren in seiner »Tierpsychologie« ausführlich begründet und möchte seine Kritik der sogenannten tierischen Intelligenz in dem Satze zusammenfassen: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in experientia. Der Tierpsychologie könnte daher kein größerer Dienst erwiesen werden, als wenn sich die Biologie zwar zu ihrer Anerkennung und zur Mitarbeit an ihren Problemen bereit finden, sich selbst aber tatsächlich auf die Beobachtung des äußeren Verhaltens der Tiere beschränken wollte, ohne sich auf psychologische Scheinerklärungen festzulegen. Sonst wird von den besonnenen Naturforschern nur allzubald wieder der Kampf gegen die Tierpsychologie überhaupt als Kampf gegen eine neue Metaphysik der Seelenvermögen eröffnet werden.

Gustav Kafka (Dresden).

MODERNER VEDĀNTA.

VON

RUDOLF OTTO (MARBURG) UND SUBRAHMANYA JYER (MYSORE).

I: EINLEITUNG VON R. OTTO.

In einem frühern Aufsatze in dieser Zeitschrift, den ich inzwischen in meinem Buche »Westöstliche Mystik« erweitert herausgegeben habe, hatte ich den Versuch gemacht, jene große indische Spekulation, die durch Śankara ihre klassische Ausprägung in Indien erhalten hat, auf ihren Sinn hin zu untersuchen und sie zugleich durch Vergleich und Unterscheidung in ihrer Besonderheit abzuheben von der Spekulation unseres deutschen Meisters Eckehardt, deren Entsprechungen zur indischen Vedanta-spekulation oft in West wie in Ost aufgefallen und behandelt sind [1]). Diese alte Spekulation lebt heute noch mächtig in Indien. Sie lebt teils in einfach traditioneller Form, die Formeln wiederholend, die vor alters geprägt und durch Generationen hindurch zugespitzt und verfeinert sind. Aber sie lebt auch »wieder auf«, in Köpfen, die, von westlichem Denken berührt, in Auseinandersetzung mit diesem geistvoll und scharfsinnig das alte Denkgut zu durchdringen und es neu anzueignen trachten. Im folgenden soll ein solcher Versuch vorgelegt werden. Er ist auf meine Bitte geschrieben für unsere Zeitschrift von V. Subrahmanya Iyer, M. A., dem vormaligen Kurator der Universität Mysore, im Staate des edlen und modern gebildeten, zugleich an den Problemen der Religion und Philosophie seiner Heimat lebhaft interessierten Maharaja von Mysore. Sein Land ist bis heute Erbe alter Vedanta-überlieferung. In

1) Wenn wir von »Vedanta« reden, so müssen wir uns dabei bewußt bleiben, daß wir etwas ungenau reden. Denn mit Leidenschaft erheben in Indien große Denkschulen den Anspruch, Vedantin's zu sein, die keineswegs der besonderen Lehre Śankara's folgen, sondern in ihm ihren großen zu bekämpfenden Gegner sehen. Das gilt besonders von Ramanuja, nach Śankara wohl dem größten und erfolgreichsten Denker Indiens. Um genau zu sein, müßten wir hier sagen »Kevala-advaita«: der Terminus, der die Spekulation des strengen indischen »Monismus« (wie wir wieder etwas ungenau zu sagen pflegen) unterscheidet von dem »Viśishta-advaita« und noch andern Formen des »Advaita«.

Śringeri, nahe von Mysore, ist der Sitz des »Jagadguru«, der seinen geistigen Stammbaum auf Śankara selber zurückführt. Und in Mysore selber ist der Sitz des »Parakala-svamin«, der einen entsprechenden Anspruch als Nachfolger Ramanuja's erhebt.

Ich habe in dem vorher genannten Aufsatze und dann ausführlicher in meinem Buche den Nachweis zu führen versucht, daß die Philosophie des Vedanta eine matrix hat, die, als solche aller Philosophie vorausgehend, zunächst alles andere eher ist, als »Kausalitätsbedürfnis«, »Trieb nach Verstehen und Deuten des Seienden« oder auch »vorwissenschaftliche Wissenschaft«. Man kann fragen, ob sie überhaupt in erster Linie ein »Trieb nach etwas« war, und nicht vielmehr eine »Erfahrung«, die unabhängig von allem vorhergehenden »Triebe« oder Interesse an irgendeinem Zwecke in den dafür veranlagten und durch ihre Veranlagung dafür bestimmten Gemütern sich zunächst einfach einstellte, wie z. B. der »mysticus intuitus«, der, wenn er eingetreten ist, vielleicht lebhafte »Triebe«, starke Interessen (nämlich die Interessen des »Heilsverlangens«) erregt, aber keineswegs aus »Trieben« hervorgeht. Weder das unbegriffene Brahman noch der Atman, weder die nach innen dringende Tiefenschau noch das »sama-darśanam«, das wir in unserm früheren Aufsatze haben kennenlernen, gehen aus vorlaufenden philosophischen Welt- und Daseinserklärungs-interessen hervor.

Aber andererseits tritt hier nun die merkwürdige Tatsache ein, daß aus einer durchaus nicht »wissenschaftlichen« Grunderfahrung sich wissenschaftliche Bemühung ergibt. Aus »Heilsbegehren« und Begehren nach Erkenntnis dessen, was zum »Heile« dient, erwächst Interesse an Ontologie und Metaphysik, das sich dann in wachsendem Maße von seiner matrix lösen und diese fast vergessen lassen kann. Eine ähnliche Wendung der Dinge bemerken wir ja auch in der westlichen Problem- und Ideengeschichte oft genug. Und oft genug sehen wir in diesem Vorgange dann das »Richtige« und preisen diese Theoretisierung und Rationalisierung, dieses Undeutlich- und Vergessenwerden der matrices als die »Entwicklung« und das Selbständigwerden der »wahren Wissenschaft« als Freiwerden der Idee von den bloßen »Vorformen der Idee«. Einer solchen Einstellung gegenüber ist es doch heilsam, zu jenen »Müttern« gelegentlich zurückzukehren, d. h. in diesem Falle, sich Urtypen des intuitus mysticus an echten ursprünglichen Beispielen vor Augen zu stellen, um durch Vergleich der Ausgänge mit den End-ergebnissen zu prüfen, ob nicht bei der »Geburt der Wissenschaft aus dem Geiste der Mystik« oder beim »Aufstieg der ,Idee' aus ihren Vorformen« Wesentliches verlorengegangen ist, oder anders ausgedrückt, ob bei der Ueberwindung der Primitivität und der

mythologischen Form ursprünglichen Erlebens nicht zugleich wirkliches »Erleben« mit verlorengegangen ist.

Ich habe deswegen in meinem früheren Aufsatze aller Theorie der Advaita-mystik die schlichte Erzählung von Ribhu und Nidagha vorangestellt, deren Sinn man verstanden haben, deren »Erfahrungsgehalt« man irgendwie und sei es noch so von ferne, nacherfahren haben muß, wenn man einen Zugang zum advaita, sowohl als »Heilslehre« wie auch als wissenschaftlich gemeinter Spekulation und Philosophie finden will. Ich möchte dieses Mal ein anderes Stück aus alter indischer Erzählung heranziehen und dem Aufsatze des Herrn Subrahmanya hinzufügen, um hier erste Erfahrungs-anfänge mit ihren spekulativen End-ausgängen vergleichen zu lassen. Ich nenne dieses Stück »Śuka's Verdruß und höchster Gang«. Es findet sich eingebettet ins 12. Buch des Mahabharata ,in den »moksha-dharma«, durchsetzt und verundeutlicht durch spätere Zutaten. Es ist im Ganzen des mokshạ-dharma früher übersetzt worden von Deußen und Strauß in: »Vier philosophische Texte des Mahabharata«. Ich übertrage es hier neu, um es von seinen ersichtlich störenden Einbettungen zu befreien, um seine kräftigen Eigen-tendenzen deutlich hervortreten zu lassen, und um an ihm Gelegenheit zu nehmen zu Erörterungen, die uns in unserm Zusammenhange interessieren und diejenigen weiterführen, die wir in unserm früheren Aufsatze in dieser Zeitschrift begonnen hatten. Seine Bedeutung scheint mir in folgendem zu liegen. Es zeigt uns jenes Suchen und Finden des »Heils«, das wie wir früher nachgewiesen haben, auch der eigentliche Sinn der »Philosophie« des Advaita des Śankara war. Es zeigt uns dasselbe ohne die Finessen der philosophischen Spekulation und vor aller Theorie, »vor-standpunktlich«, in Gestalt echter primitiver »Erfahrung«. Und es enthüllt uns deutlich die Elemente im einzelnen, die wir auch hinter Śankara's Lehre als Grundmomente haben stehen sehen, obschon schon hier durch die dialektische Form zusammengepreßt und teilweise verundeutlicht. Diese Momente waren folgende:

a) Das Brahman, der Hingang zum Brahman, und die Einigung mit ihm. Dieses Brahman ist ursprünglich weder der »ātman«, der lichte in sich ruhende »Geist«, noch das »Seiende«, sondern die ganz indefinible Wundergröße schlechthin, das numinose »mirum«, vor dem »Wort und Gedanke umkehren«, nicht weil sie erlahmen an den Problemen der Absolutheit-spekulation, sondern weil sich ihnen das überweltliche »Wunder« (das Brahman als der große Yaksha) auftut [1]).

1) Siehe R. Otto: Aufsätze, das Numinose betreffend, zweite Auflage. S. 22, Anmerkung, und S. 30 f.

Ferner b) das »sama-darśanam«, das wir in der Gestalt unseres »Schema« zu zeichnen versucht haben [1]), nämlich die Schau der Einheit und Identität von allen mit allem, und der Einheit des Schauenden selbst mit dem All, die dann All und Selbst eintaucht in jene Wundergröße des »Brahman«, mit dem sie zunächst sicher nicht identisch ist, und von dem unabhängig sie vorkommen kann. Sie hat ihre älteste Urkunde im purusha-sukta des Rig-veda, das an sich von der Brahman-spekulation und -erfahrung ganz unabhängig ist.

Ferner c) die von a und b an sich durchaus wieder ganz verschiedene und unabhängige »Tiefenschau«, die Erschauung des »atman« in sich selbst, und seines Gegensatzes zu seinen ungeistigen Hüllen, Anhaftungen und Fesselungen, und das Verlangen nach der »Lösung« desselben von seinen Fesselungen, nach Entschränkung, nach »Isolierung« (kaivalyam) [2]).

Endlich d) die Suche nach der »bleibenden Stätte«, nach dem Sat im Gegensatze zum Asat, nach dem Bleibenden im Gegensatze zum Vergänglichen, Fließenden und Veränderlichen: wiederum ein deutlich eigenes Motiv, das mit der Idee der »Isolierung« eigentlich gar nichts zu tun hat, das sich mit dem Momente a) sofort verbinden kann, aber wiederum durchaus nicht mit ihm identisch ist. Denn an sich ist es etwas anderes, zum festen »Seienden« zu kommen als »zum Brahman zu kommen« [3]).

Alle diese Momente gehen im Erfahren Śuka's in die engste Einheit zusammen. Und zugleich ist sein »Wandel« der Protest der »Erfahrung« gegen die »Lehre« und ihre Scholastik. Er hat »studiert«, bis ihn »der Ekel« ergriffen hat und bis er den »Entschluß« gefunden hat, im eigenen Yoga-ringen den »höchsten Gang zu gehen«, nämlich in der »Anstrengung« des Yoga die »Stricke« zu zerreißen, die ihn binden, durchzustoßen zur höchsten Erkenntnis und die »Allwerdung« zu erreichen.

1) Siehe R. Otto: Westöstliche Mystik, Gotha 1925, S. 58.

2) kaivalyam heißt Isolierung und Absolutheit zugleich.

3) Aus der Verbindung dieser beiden an sich Verschiedenen erklärt sich das eigentümlich Zwiespältige in der Schullehre des Vedanta, nämlich einerseits der fast rationalistische Zug seiner Dialektik und Scholastik und andererseits der immer wieder durchbrechende überschwängliche Grundzug seines Höchsten, das eben trotz aller Dialektik das alte »Wunderding« bleibt, als das es in der Kena-Upanishad, Kap. 3 so unvergleichlich drastisch beschrieben wird

II: ŚANKARA'S PHILOSOPHIE. ‹Eine moderne indische Ansicht.›

VON V. SUBRAHMANYA JYER *).

Śankara, Religionslehrer, Mystiker, Theologe, Philosoph und vor allem ein Mann der Tat, ist durch die Gelehrten, sowohl die östlichen wie die westlichen, verschiedenartig ausgelegt und eingeschätzt worden. Abgesehen davon, daß man beim Auslegen von Natur dazu neigt, die eigenen Gedanken in die Worte des anderen hineinzulesen, rühren die Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Philosophie des Śankara, auf die dieser Artikel sich beschränken soll, nicht allein von der Schwierigkeit her, in den absonderlichen Geist eines vor über 1000 Jahren Verstorbenen einzudringen, sondern auch der Umstand trägt dazu bei, daß es nicht wie ein moderner Kant oder Hegel das taten, der Welt ein Werk hinterlassen hat, das man als systematische Darlegung seines eigenen Gedankens bezeichnen könnte. Das Maßgebendste, was er geschrieben hat, ist nur ein Kommentar zu den Werken anderer und trägt meist theologisches oder mystisches Gepräge, weshalb wir seine eigentliche Philosophie von seinen übrigen Gedanken absondern müssen.

Ein Studium des Advaita (Nicht-Dualismus), wie Śankara's System genannt wird, kann sowohl vom Standpunkt der Physik als auch der Metaphysik ausgehen, um dann zu dem anderen fortzuschreiten. Gleich seinen alten Vorgängern, den vedischen Rishis, war dieser indische Denker der Ansicht, eine Philosophie müsse im Lichte ihrer fundamentalen Lehre das gesamte Leben oder Dasein erklären. Daß das Advaita eine solche Erklärung anstrebt, erhellt aus seinem charakteristischsten Zuge, dem Schlußstein des Systems, der Methode des »Avasthātraya«, wie in der Folge bewiesen werden soll. Wenige werden bestreiten wollen, daß die geistige Welt ebenso wie die materielle, deren wir uns bewußt sind, dem fortwährenden Wechsel unterworfen ist. Das Erscheinen und Verschwinden psychischer oder geistiger Phänomene deuten aber gleich allen physischen, einschließlich der natürlichen und sozialen, auf Bewegung

*) Uebersetzt von Ada Ditzen.

einer oder der anderen Art. So heißt die philosophische Grundfrage, mit der diese und mit ihr manche andere Schule sich abmüht: auf was weist der »Trieb« hin, welchen diese verschiedenen Tätigkeiten und Veränderungen in Geist und Materie bekunden, und was bedeutet er?

Die beiden Hauptthemata, um die sich in dieser Hinsicht alle seine Erörterungen gruppieren, sind: 1. Das Problem der Wahrheit und 2. Das Problem der Realität; beide sind notwendigerweise aufeinander bezogen und daher untrennbar. Im Verlauf seiner Behandlung dieser beiden Probleme spricht er dann seine Ansicht auch über viele andere aus, die gewöhnlich als zur Philosophie gehörig betrachtet werden.

1. Was ihn von anderen Denkern der Vergangenheit unterscheidet, ist die Art, wie er sich dem Thema nähert. Er scheint schon vor 10 Jahrhunderten der Ansicht gewesen zu sein, daß die Schlachten der Philosophie auf dem Felde des Problems der *Wahrheit*, und nicht auf dem der Ontologie ausgefochten und gewonnen werden. Das erhellt aus seinen *einleitenden Bemerkungen* zu seinem großen Kommentar zu Badarayana's Sutra's und aus seinen Kommentaren zu den wichtigsten Upanischaden, wie Brihadaranyaka und Mandukya (mit Gaudapada's Karikas). Während er als *Theologe* sich damit begnügt, gleich Badarayana von der Voraussetzung auszugehen, daß Brahman oder Gott die erste Ursache oder der Schöpfer ist, beginnt er als *Philosoph* mit der Frage nach der Bedeutung der *Wahrheit*. Er verläßt sich hier nicht wie mancher moderne Philosoph auf theoretische Hypothesen oder ekstatische Visionen, auf die Autorität von Schriftgelehrten oder auf theologische Dogmen, sondern auf nichts als die gewöhnliche Erfahrung der Menschheit. Große Denker haben zweifelsohne die logische Wahrheit erforscht, aber was Śankara sucht, ist philosophische oder endgültige Wahrheit, die Wahrheit, welche alle anderen Wahrheiten in sich schließt.

a) Der Mensch lernt als eine der häufigsten Lebenserfahrungen, daß er infolge seiner Unwissenheit in Irrtum verfällt. Der Irrtum führt zum Leiden, und dieses zum Forschen. Jedes Forschen nach Ursachen und ihren Folgen bedeutet ein Suchen nach Wahrheit. Der Augenblick, in dem man einen Irrtum erkennt, bezeichnet das Erwachen des Wahrheitssinnes. Der erste Punkt, den Śankara daher erwägt, ist: was ist es, das den *Irrtum* ausmacht? Darauf folgt die Frage: wie kommt er zustande, und wie wird er beseitigt? Nicht selten will man beim Studium Śankara's direkt ontologisch auf die »Realität« losgehen. Man tut jedoch besser, Śankara's eignem Wege zu folgen. Ferner haben einige Schriftsteller seine Unterscheidung zwischen »Wahrheit« und »Realität« ignoriert, was zu einem

Mißverständnis seines Systems führt. Bis zu einem gewissen Grade mag das daher rühren, daß im Vedanta dasselbe Wort »Satyam« zuweilen für die beiden Bedeutungen gebraucht wird. Auch trägt zur Verwirrung bei, daß in der Philosophie des Nicht-Dualismus (Advaita), die absolute oder endgültige Wahrheit und die Realität indertat identisch sind. Was er aber an verschiedenen Stellen bezüglich der »existierenden oder realen Dinge« und unserer »Kenntnis von ihnen« als bestimmten Begriffen sagt, zeigt deutlich, daß er hier eine Unterscheidung macht. Mit anderen Worten, Wahrheit ist unser Wissen, unser Gedanke oder Begriff von etwas als Realität bezeichnetem. Und es muß betont werden, daß man ohne ein klares Erfassen von Śankara's Ansichten über die Wahrheit unmöglich seine Philosophie verstehen kann.

b) Er ist der Meinung, daß nicht nur religiöses Gefühl, mystische Erfahrungen und theologische Dogmen, sondern auch wissenschaftliche Tatsachen auf der Wahrheit beruhen und daß sie nur verschiedene Grade derselben enthüllen, die der menschliche Gedanke durchläuft, bevor er die höchste oder endgültige Wahrheit erreicht. Alle diese Gebiete der Erkenntnis empfangen jedoch ihren Stempel oder ihr Imprimatur der Wahrheit oder genauer gesagt ihren Grad der Wahrheit nur aus philosophischer Untersuchung (tattva-vicara). Es gibt zahlreiche Lehren oder Schulen (Mata's) der Religion, Theologie, Mystik und der wissenschaftlichen Theorie, die alle ohne Ausnahme eine Rechtfertigung ihrer Haltung in der Sprache der Wahrheit (Tattva) suchen. Selbst wenn einige von ihnen die Existenz nicht-rationaler Tatsachen außerhalb des Bereiches des Intellekts erörtern, so verlassen sie sich dabei auf ihren Sinn für die Wahrheit, um die Gültigkeit ihrer Ueberzeugungen zu beweisen. Fühlte irgendein Anhänger einer Schule oder einer Doktrin, daß sein nicht-intellektueller Glaube falsch oder töricht sei, so würde er ihn keinen Augenblick mehr aufrecht erhalten wollen, wie immer auch andere darüber denken möchten. Was jedoch Śankara direkt dazu brachte, sich mit dem Problem der Wahrheit zu beschäftigen, kann am besten mit seinen eigenen Worten gesagt werden: »die Nachfolger des Kapila, Kanada, Buddha, Jina und anderer sind, ein jeglicher seiner individuellen Ueberzeugung gemäß, fest darin . ., daß die Wahrheit (Paramartha) in ihrer Ganzheit nur so und nicht anders gestaltet sein kann. Da jedermann also einen Instinkt der Wahrheit besitzt, aus dem er die Gültigkeit seiner Erfahrung nachprüft, entsteht die Frage: Bedeutet dieser Wahrheitsinn, daß für verschiedene Menschen das, was Wahrheit genannt wird, verschieden, oder daß es für alle ein und dasselbe ist, obwohl es verschiedene Grade desselben geben mag?

Gibt es eine fundamentale, universelle Normwahrheit? Śankara's Forschung führt ihn zu dem Schlusse, daß es eine für alle Menschen gleiche Norm-Wahrheit indertat gibt. Er ist der Ansicht, daß diese Wahrheit drei Charakteristika hat, nämlich daß sie zu »keinem Konflikt mit einer anderen Wahrheit führen muß«, daß sie nicht bestritten werden kann [1], und daß sie in sich nicht-antithetisch ist. Ohne diesen Prüfstein wird keine Diskussion uns zur Schätzung irgendeines Stückes der menschlichen und besonders der philosophischen Erkenntnis, ja nicht einmal zu der irgendeiner menschlichen Handlung verhelfen, ganz abgesehen von dem Streit und der Uneinigkeit, die sich aus dem Fehlen einer derartigen korrekten Schätzungsweise natürlich noch weiter ergeben muß.

c). Bevor er zu der eigentlichen Untersuchung fortschreitet, stellt Śankara sodann zunächst fest, daß ein Suchen nach der Norm-Wahrheit alles beiseite lassen muß, was das geistige Gleichgewicht und die zur Erkenntnis nötige Klarheit des Gemütes stören könnte. So sagt er folgerichtig:

Der Sucher darf durch kein Motiv, als da ist Gewinn oder Vergnügen, zeitlicher oder himmlischer Art [2], bestimmt werden, nichts als das Suchen nach Wahrheit soll ihn leiten.

Er muß soviel Selbstbeherrschung besitzen, daß er über völlige Ruhe, Geduld, Aufmerksamkeit und Konzentration verfügt [3].

Er muß von aller Vorliebe und allen Vorurteilen selbst von denen religiösen oder theologischen Charakters [4] frei sein, und sich entschlossen haben, die »Wahrheit« anzunehmen, ob sie ihm nun angenehm oder unangenehm sein möge.

Worauf zielt nun der »Wahrheitstrieb« ab? Wenn ich sage, daß ich die »Wahrheit« suche, so erwarte ich, daß mein Gedanke etwas »Existierendem« geistiger oder materieller Art entspreche, nicht etwas Nicht-Existierendem. Da diese meine Erwartung auch die Auffassung von etwas Existierendem voraussetzt, ist das Bewußtsein von diesem eine notwendige Begleiterscheinung. Schließlich muß, wenn das Bewußtsein das Existierende erfaßt hat, eine Befriedigung mit dem Erfassen verbunden sein; denn falls diese Befriedigung fehlen sollte, könnte man ja nicht wissen, ob das Gewußte wahr ist. Oder, wenn man einen Menschen fragen würde, ob er ein Stück Erkenntnis oder einen Glauben für wahr hält, so antwortet er, daß er es tut, weil er (befriedigt) fühlt, daß es ihm von etwas sagt, das ein Faktum ist, positiver oder negativer Art, das wirklich existiert; weil er es intellektuell erfaßt hat, oder weil er seiner gewahr worden ist, und weil

---

1) Aviruddha.
2) Ihāmutraphala bhoga.
3) śama, dama usw.
4) Uparati usw.

er über dieses Erfassen Befriedigung empfindet. Existenz, Verstehen oder Bewußtsein und Befriedigung sind das Trio [1]) der Merkmale, die das »Objektive« aller Wahrheit bezeichnen, — eine Ansicht, die aus den Upanischaden stammt, wie wir noch sehen werden. Und diese drei hängen unauflöslich zusammen, obgleich sie jedes für sich, den Umständen nach verschiedene Grade der Intensität besitzen mögen. Erreicht der »Trieb« seine äußerste Grenze, und haben die drei Charakteristika auch ihren höchsten Wirksamkeitsgrad erreicht, so langen wir am begreiflichen »Ziel« des Suchens nach Wahrheit an.

a) In der praktischen Welt überbetont der »Trieb«, der nach Temperamenten und Intellekten variiert, manchmal ein oder zwei dieser drei Charakteristika, was zu verschiedenen Niveaus oder Abarten der Wahrheit und zu allerhand Fehlschlüssen führt. In der gemischten Philosophie, die sich der religiösen, theologischen, mystischen, wissenschaftlichen oder anderer Neigungen nicht entwöhnt, gibt es unendlichen Spielraum für Verschiedenheiten und Grade der Wahrheit. Anderseits kann es in der reinen Philosophie, die nach der absoluten Wahrheit, nach der allgemeinen und notwendigen Norm-Wahrheit sucht, keinen Raum für Graduierung oder Differenzierung geben. Und wer nicht die Geduld hat, zu einem Gleichgewicht der Betonung jener drei Charakteristika zu gelangen, kann die Norm oder die absolute Wahrheit nicht erreichen, obgleich er es wohl dazu bringen mag, die Wahrheit von einer gewissen Seite zu sehen, die er dann sehr oft für die definitive hält, die es aber nicht sein kann, wie aus den »Konflikten« ersichtlich wird, die wir bemerken.

Trugschlüsse des Mystizismus entstehen aus einer Ueberbetonung des »Befriedigungs-« und des »Existenz«-Aspekts bei Unterordnung des Bewußtseins oder der Intelligenz. Die Fehlschlüsse der Religion haben ihren Ursprung mehr in dem Uebergewicht der »Befriedigung« als in dem der »Existenz«-Seite. Wird der »Intelligenz«-Charakter zu sehr bevorzugt, »Existenz« und »Befriedigung« aber übergangen, so führt das zu den Inkonsequenzen des Intellektualismus und des Idealismus, wie zu denen einiger Theorien der Wissenschaft. Legen wir dem »Existenz«-Charakter übergroße Wichtigkeit bei, so verwickelt uns das in die Widersprüche von Realismus und Materialismus. Je ausgeglichener und größer der Grad der Betonung, desto näher ist man der absoluten oder Normalwahrheit. Die äußerste Grenze der Betonung wird erreicht, wenn die

---

1) Dies Trio ist durch spätere Vedantins zu asti, bhati, priyam rupam usw. entwickelt worden, mit denen wir aber hier nichts zu tun haben. Auch sat, cit, anandam, rupam usw.

»Intelligenz« sieht, daß es dem »Triebe« unmöglich ist, in irgendeinem der drei Faktoren ein noch höheres Niveau zu erreichen. Daher die sehr große Wichtigkeit der Intelligenz. Und es kommt vor, daß man in Ermangelung intellektuellen Scharfsinns unfähig ist, zu sehen, wann dies höchste Niveau erreicht worden ist. Die Intelligenz entwickelt sich nicht so schnell, wie man wünschen mag. Aber die Wissenschaft beschleunigt ihren Schritt. Da der Wahrheitstrieb die Bemühung des Denkens und Erkennens ist, etwas zu erreichen, was als real gilt, so hat der »Trieb« des Wahrheitssuchens, sobald die Realität erblickt worden ist, keine weitere Funktion mehr zu erfüllen, und was existiert muß dann Realität allein (san-matra) sein.

b) Weil nun die Bemühungen um die Wahrheit somit verschiedenen Modifikationen unterliegen, werden ihre ebenfalls differierenden Objektivitäten durch Śankara in 3 Ordnungen abgeteilt. Die höchste oder absolute nennt er »Paramarthika«, diese läßt keinerlei Grade oder Bedingungen zu. Darauf folgt die relative oder »Vyavaharika«, die dem gewöhnlichen Verstand zugängliche, welche eine unendliche Anzahl von Graden und Varietäten enthält, nicht allein die fundamentalen oder logischen, sondern auch die mathematischen, wissenschaftlichen, historischen, gesetzlichen und viele andere. Jede wird durch den Charakter der Daten oder Tatsachen, um die es sich handelt, bestimmt, und jede wird durch ihre eigenen mitwirkenden Gesetze regiert. Die Dritte ist die illusorische oder »Pratibhasika«, in welcher das anfänglich für Wahrheit Gehaltene sich bei nachträglicher Forschung so unwahr wie ein Traum erweist. Vyavaharika- u. Pratibhasika-Wahrheiten gleichen einander aber so sehr, daß sie von manchen Verfassern oft unter dem einen Namen »relative« zusammengefaßt und auf eine Stufe gestellt werden. Da die »Paramarthika«-Wahrheit absolut und jenseits aller Charakterisierung ist, zeigt auch die Formel »Existenz, Bewußtsein und Befriedigung« nur in veränderlichen Graden das Objekt der Wahrheiten der »relativen« Klasse an. — Viele Denker scheinen anzunehmen, daß es hinsichtlich der Wahrheit keine Grenze oder keinen Abschluß gibt, und daß endgültige Wahrheit daher unerreichbar ist. Sie haben insoweit ganz recht, als ihr Gesichtspunkt nur der relative ist. Das »Paramarthika« oder die absolute Wahrheit ist als jenseits aller Charakterisierung und damit aller Worte für sie notwendigerweise ohne Sinn. Sie haben daher auch keinen Begriff für eine allen Menschen gemeinsame Normwahrheit. Śankara aber zitiert einen der Rishis, der auf das Verlangen, die absolute Wahrheit in Worte zu kleiden, stumm bleibt.

c) Wie kommen wir aber dazu, in der Praxis davon zu sprechen in Aus-

drücken wie »absolut« oder »endgültig«? Nun, solange wir die Sprache zur Bezeichnung brauchen, um unsere Aufmerksamkeit vom Relativen abzulenken, d. h. es zu negieren, ist das einzige Vehikel, das uns dafür zur Verfügung steht, die Sprache der Relativität selbst. Śankara erklärt, indem er sich dieser Sprache bedient, daß vollständige Erkenntnis das charakteristische Merkmal der Uniformität [1]) trägt, was, wie er selbst sagt, »Permanenz« und »Universalität«, oder die Abwesenheit eines »gegenseitigen Konflikts der menschlichen Meinungen, ja, die Unmöglichkeit, daß in bezug hierauf ein Konflikt eintreten könnte«, bedingt. Eine solche Erkenntnis, fügt er hinzu, ist jedoch »unmöglich« innerhalb der Grenzen des Relativen erreichbar. Und er sagt auch, daß je größer der Grad solcher »Uniformität« ist, desto näher ist man der absoluten Wahrheit. Die absolute Wahrheit ist im Unterschied von relativen Wahrheiten welche dynamisch sind, statisch. In sich selbst ist sie aber keines von beiden.

d) Man hat, entsprechend diesen drei Varietäten von Wahrheit, Prüfsteine angewandt. So erkennt z. B. das Advaitasystem in der Welt der relativen Erkenntnis den Prüfstein der »Korrespondenz« an, wo die Existenz- und Intelligenzseiten des Objektiven betont werden, und den Prüfstein der »Nicht-Kontradiktibilität« oder der Konsequenz dort, wo der »Intelligenz«-Faktor vorherrscht; den pragmatischen Prüfstein aber, wo die »Existenz«- und »Befriedigung«-Aspekte überwiegen. Der Prüfstein der »Unbegreiflichkeit des Gegenteils« wird auf das, was als das Subjekt oder das Selbst bekannt ist, angewandt, wo es ein Bewußtsein des Subjektes als bezogen auf das Objekt gibt. Auf die absolute Wahrheit, wie sie von der Welt der Relativität aus erblickt wird, findet eine dreifache Prüfung, die aber im wesentlichen nur eine ist, Anwendung. Ist diese Wahrheit erreicht 1., so bleibt keine Existenz unbekannt, denn »Alles wird gewußt«; 2. es gibt nicht nur keinen Raum, sondern nicht einmal die Möglichkeit eines Raums mehr für irgendeinen Zweifel (des Intellekts); 3. es gibt keine höhere »Befriedigung« mehr zu suchen, denn es gibt keinen Wunsch nach irgend etwas darüber hinaus, und kann ihn nicht geben. Dies entspricht dem dreifachen Objekt, »Existenz, Intelligenz und Befriedigung« der relativen Welt, die hier negiert wird mit der Maßgabe, daß diese drei Charakteristika in der absoluten Wahrheit als nichts mehr unterscheidbares zurückbleiben. Dies ist die älteste dreifache vedische Prüfung, der nur die »Nicht-Dualität« Stand hält. Diese Nicht-Dualität wird von Śankara durch den einzigen Ausdruck »Antyam Pramanam« (»endgültiges Maß der Wahrheit«) bezeichnet.

1) Ekarupam.

3. Solche Nicht-Dualität ist nun nicht dasselbe wie »Einheit« oder »Monismus«. Wenn wir die Idee der Einheit haben, so ist da nicht allein die Idee, sondern auch ein Denken oder ein Bewußtsein jener Idee, d. h. zwei Entitäten oder Existierende. Daher schließt Einheit die Dualität mit ein. Śankara gebraucht deshalb absichtlich das negative Wort »Nicht-Zweiheit«.

Nun ließe sich anführen, daß »Paramarthika« oder die absolute Wahrheit nur eine theoretische Erfassung ist, mit einem gleichfalls theoretischen obersten Maßstabe. Denn wenn sie an sich unfaßlich ist, wie kann sie aktuell oder erreichbar sein? Bei der Antwort auf diese Frage hilft Śankara sich mit dem, was wir als den Schlußstein des Advaita-»Vedanta« bezeichneten. Die höchste Entscheidung, an die wir appellieren können, ist die allgemeine Erfahrung; der Wahrheit aber fällt die Aufgabe zu, sie richtig zu lesen. Europa und andere Teile der Welt, welche keine Kenntnis des Nicht-Dualismus haben, — der wie wir eben sagten, nicht Monismus ist, — verlassen sich für die Data ihrer Erkenntnis auf eine Erfahrung fragmentarischen Charakters, während der Advaitaphilosoph hingegen die Totalität der Erfahrung in Rechnung zieht. Jene östlichen und westlichen Denker, die keine Nicht-Dualisten sind, gründen ihre Schlüsse nämlich nur auf die im »wachen« Zustande gelieferten Erfahrungen, während die Anhänger der Śankaralehre das ganze Gebiet der »drei Zustände«, das »Wachen«, den »Traum« und den »Tiefschlaf« beanspruchen. Das ist als das »Avasthātraya« (Zustands-Dreiheit) bekannt. Ohne Zweifel haben Wissenschaftler des Westens physiologisch und psychologisch auch Traum und Schlaf studiert, aber das geschah nicht zu epistemologischen oder noetischen Zwecken. Avasthātraya ist aber geradezu der Kernpunkt von Śankara's Philosophie. Einige seiner Kritiker haben das ignoriert, da sie fälschlich glaubten, darin läge der Trugschluß des Solipismus eingeschlossen. Ohne auf die Details einzugehen, die sich durch die Kürze dieses Artikels verbieten, möge festgestellt werden, daß Avasthātraya beweist, daß die nicht-dualistische Erfahrung mehr als bloße Hypothese, sondern daß sie eine über allen Zweifel bestehende Tatsache, für alle und jeden erreichbar ist.

Es wurde schon gesagt, das Suchen nach Wahrheit ist ein Denkprozeß. Der Gedanke ist im Grunde eine Bewegung und das Denken schließt ein Seiendes, welches denkt ein, und zwar braucht dieses »Seiende« nicht, wie einige das vermuten, eine materielle oder greifbare Wesenheit zu sein. Sein und Denken kann nicht essentiell verschieden sein, aber das eine ist statisch, das andere dynamisch. Das Wort Geist wird manchmal be-

nutzt, um »Seiendes« zu bezeichnen. Soweit das Denken das Sein voraussetzt, solange wir denken, sind wir nur »denkende Seiende«. Um zum »reinen Sein« zu gelangen, muß das Denken aufhören. Hegel hielt das »reine Sein« für ein Nichts seines Intellektualismus wegen, welcher während er einerseits den Irrtum jener, die sich auf das Gefühl verließen, verbesserte, anderseits den Faktor der Existenz unterordnete. Für Śankara ist es nicht ein Nichts, für ihn ist es die Nicht-Dualität.

Man wird einwenden, daß mit dem Aufhören des »Denkens« auch die Idee des »Seins« für den Gedanken verloren ist. Aber das »Sein« ist dann nicht allein jenseits der Bejahung, sondern auch der Verneinung; denn man kann nicht sagen, daß es nicht existiert, nur weil das Denken aufhört. Ferner, das »Sein« ist eine Tatsache, weil man sich wie z. B. in den Intervallen des Denkens, der Tatsache, daß das Denken zeitweilig aufhörte, ja bewußt bleibt, sofern man von zeitweiliger Geistesleere spricht, oder um es allgemein auszudrücken, wie der Tief-Schlaf es zeigt. In der durch die »Nicht-Dualität« enthüllten Realität gibt es keine Annihilierung, wie von manchen Nihilisten geglaubt wird, aber wohl ist sie unbeschreibbar, weil das »Sein« alles ist, was ist und möglicherweise sein kann. Denn was nicht Sein wäre, wäre undenkbar.

Das Argument der »unbewußten Zerebration« und des »unterbewußten Denkens« gewisser Kritiker darf hiermit nicht verwechselt werden. Wir nehmen ein solches Denken nie wahr. Wir schließen nur auf solche Prozesse, von dem aus, was uns im Bewußtsein erscheint. Allein derartige Phänomene oder Erfahrungen werden auf andere praktischere Weise durch den Advaitismus erklärt, worauf wir hier nicht näher eingehen können. Wie wissen wir aber, daß dieses Paramarthika, diese »nicht-dualistische« Norm überall gegenwärtig ist, und sogar in den Vyavaharika oder Pratibhasika-Wahrheiten als der universelle und permanente Sinn der Wahrheit funktioniert? Aus dem Triebe nach Erreichung der equilibrierten, konfliktslosen Norm. Solange er gefühlt wird, sagen wir, daß jene (als sein Grund) in Wach- und Traumzuständen gegenwärtig sei.

4. Das »Sein« ist in allem Denken (einschließlich dem Fühlen) enthalten, und das Sein ist die »nicht-dualistische« Realität oder die absolute Wahrheit. »Das reine Sein« verabscheut alle Versuche, sie durch das Denken zu erlangen, da es das reine Sein, obgleich dieses stets gegenwärtig ist, nur dem Blicke verbirgt. Kein noch so angestrengtes Denken wird uns je zum reinen und einfachen »Sein« verhelfen, das allein die Gültigkeit all des Denkens bestimmt, welches den Zweck hat, zum Sein zu gelangen. Es gibt Philosophen, die dem »reinen Sein« insofern keinen Wert beilegen, als sie mit dem Ego so fest verbunden sind, daß sein Verschwinden

sie beunruhigt. Sie scheinen keine Ahnung von der »Totalität« der Erfahrung zu haben, die da zeigt, daß das Ego nur eine »Idee« (Kalpana) ist. Die endgültige Realität ist das »Sein«, welches »Atman« genannt wird.

Ferner das, was die verschiedenen Grade und Arten von Wahrheit gewahrt, ist das, was sie alle umfaßt. Was gewöhnlich Wahrheit genannt wird, ist die Wahrheit der Wach- und Traumzustände, d. h. die der relativen Welt. Śankaras Analyse der Erkenntnis der relativen Welt gibt ihm ein Gewahrwerden oder Bezeugen als Subjekt, und dazu ein zweifaches Objekt, das eine innerlich, das andere äußerlich. Alle Gedanken oder Ideen, einschließlich derer von Zeit, Raum und Kausalität, Gefühlen, Wollen, Seele oder Ego, Intellekt, kurz alles, dessen man sich vermöge des Geistes bewußt ist, machen das innere Objekt aus. Und alles, was durch die Sinne wahrgenommen wird, einschließlich des Körpers, ist äußeres Objekt. Diese beiden erscheinen und verschwinden, und sind dem Wechsel unterworfen. Unsere Erkenntnis von ihnen ist weder für alle Menschen »uniform« noch »permanent«. Man hält sie daher für ungleich dem beständigen Zeugen »Wahrnehmen« oder »Subjekt«, dessen Nichtexistenz nicht einmal gedacht werden kann, da selbst, wenn man an die Abwesenheit des Wahrnehmens denkt, man doch noch des Nicht-Wahrnehmens gewahr bleibt. Wenn das Wahrnehmen, dessen Nicht-Existenz nicht einmal gedacht werden kann, »real« genannt wird, so kann das, was ihm jeweils gegeben wird, als dem Wechsel unterworfen, durch den Ausdruck »unreal« bezeichnet werden. Sagt nun ein Mensch, daß er fühlt, sieht oder begreift, oder in irgendeiner anderen Weise Gott wahrnimmt, so kennt er Gott nur als ein Objekt, welches somit als dem Wechsel unterworfen, unreal und nicht als »uniform« oder für alle als das gleiche bekannt ist. Śankara ist deshalb in einem Sinne in Uebereinstimmung mit Tersteegen, welcher sagt: »ein begriffener Gott ist kein Gott«[1]). Aber Śankara geht einen Schritt weiter. Wenn jemand fühlt, daß Gott ewig, keinem Wechsel unterworfen und wahr ist, oder daß er existiert, aber nicht gedacht, beschrieben oder begriffen werden kann, so muß Gott eins sein mit dem »Seienden«. Gott kann in keinem anderen Sinne existieren.

5. Śankara glaubt, daß die Charakteristika des »Vyavaharika« und »Pratibhasika«, d. h. der Wach- und Traumwelten, Zeit, Raum und Kausalität sind; diese sind unreal, da sie, wie »Avasthātraya« beweist, nur Schöpfungen des Gedankens sind. Deshalb gehören diejenigen, welche von einer ersten Ursache, einem Herrscher, Führer oder Heiland sprechen, laut Śankara nur zum theologischen Stadium. Aber das ist als Vorbe-

1) Zitat aus Dr. Ottos »Das Heilige«, 16. Aufl., S. 31.

reitung gut, denn nur diejenigen, welche zunächst den relativen Wahrheitswert der kausalen Beziehung sehen können, sind befähigt zum Studium der reinen Philosophie, deren Objekt die Verfolgung der absoluten oder endgültigen, konfliktlosen Wahrheit ist.

Nun ist die wahrheitsuchende Bemühung ein Gedankenprozeß, der durch die Vyavaharika- und Pratibhasika-Grade der Erfahrung hindurchgeht, und beim Höhersteigen jede Stufe hinter sich läßt, sobald er fühlt, daß er die Realität noch erreichen muß. Um aber die Genugtuung zu haben, daß er sich in der Richtung der Realität zu bewegt, hält er sich die Idee der Realität stetig vor Augen, und wird dadurch gezwungen auf den ersten Blick alles für real zu halten. Diese Realität, welche eine versuchsweise Super-Imposition (aropita) ist, wird auch »scheinbare Realität« oder kurz »Erscheinung« genannt. Das ist evident, weil sie ja nachträglich beseitigt wird (apavada). Die Erfahrung selbst zeigt den Charakter dieser nur super-imponierten Realität mittelst der Veränderungen und der Widersprüche, die unsere Erkenntnis davon mit sich bringt. So entsteht ein Prozeß von kombinierter Bejahung und Verneinung. Der Zweck des kombinierten Prozesses ist aber die Erlangung der nicht-super-imponierten Realität, die das »Sein« selbst ist, was stets im Denken als die »nicht-duale« Paramarthika-Wahrheit mit eingeschlossen ist. Durch diesen Prozeß der Dialektik des Gedankens wird die Nicht-Dualität erreicht. Die moderne Tendenz in der europäischen Philosophie geht mehr auf Konstruktion (aropa) auf gewissen Hypothesen aus. Aber den »apavada« hält man für Mystizismus, weil Europa noch keine Idee von der Normal-Wahrheit, wie sie durch »Avasthātraya« enthüllt wird, hat.

6. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Kausalität eine reale Beziehung sei, fragen die Menschen oft: Wie entspringt das »Duale« aus dem »Nicht-Dualen«? Das Duale kann unreal sein, aber selbst dann erhebt sich die Frage: Wie kommt das Unreale zur Existenz, während das Reale für veränderungslos gilt? Die gewöhnliche Antwort ist wohl bekannt; sie lautet: die Kausalität sei nur für die relative oder duale Welt ein Charakteristikum, vom Nicht-Dualen könne keine Beziehung ausgesagt werden, und daher sei die Frage unzulässig. Aber das befriedigt nicht, denn es wird gesagt, dies sei nur eine intellektuelle Antwort. Wenn wir uns an die Erfahrung wenden und fragen, wie das »Duale« durch das »Nicht-Duale« hervorgebracht wird, so erhalten wir die Antwort, daß, wenn es hervorgebracht ward, wir auch sagen könnten, wie es hervorgebracht worden ist. Erfahrung gibt uns nirgends ein Beispiel einer Hervorbringung aus den Nicht-Dualen. Wir

nehmen nur an, oder stellen uns vor, daß es durch das Nicht-Duale hervorgebracht wurde, und fragen nach einer Ursache.

Um es klarer auszudrücken: wenn wir ein Stück Eis in der Hand halten, fühlen wir seine Festigkeit und Härte, wir bemerken auch seine glänzende Oberfläche und seine ausgeprägte Gestalt. Aber es wird bald zu Wasser, und verliert dann die obigen Eigenschaften. Wasser verwandelt sich darauf in Dampf, und Dampf kann zu Gasen werden; aber bei jedem weiteren Schritt sind die einst gefundenen Charakteristika verschwunden. Wohin sind sie gegangen? Existieren Festigkeit, Härte, glänzende Oberfläche, Gestalt usw., oder nicht? Wenn ja, wo ist der Beweis für ihre Existenz? Fragt man, was Eis ist, so bekommt man zur Antwort, daß es Wasser ist; und fragt man, was Wasser ist, so heißt es, daß es Dampf ist, eine Zusammensetzung von Gasen usw. Wenn man nach der Ursache sucht, so verschwinden bei jedem Schritt gewisse Merkmale, die von so aktueller Art waren, daß sie für die Sinne wahrnehmbar waren. Mit anderen Worten, wenn wir eine Erklärung suchen dadurch, daß wir analysieren, nach Ursachen forschen und zu höheren Verallgemeinerungen aufsteigen, so verschwinden die Einzelphänomene. Ihr scheinbares (phänomenales) Dasein aber wird Maya genannt, die der Vedantin als die Ursache der dualen Existenz annimmt.

Maya ist nur ein Konstatieren einer Tatsache, der hartnäckigsten aller Tatsachen. Sie ist keine Theorie. Und es gibt in Vergangenheit und Gegenwart keinen Philosophen, der sich feindlicher als Śankara gegen eingebildete, hypothetische und mystische Annahmen und Schlüsse bei der Suche nach seiner absoluten Wahrheit verhielte. Maya, die unbestreitbar ist, erklärt diese Dualität als zur Natur von Ideen und Gedanken gehörig, welche verschwinden, wenn man nach ihrer Ursache sucht, d. h. wenn wir zu verstehen suchen, aus was für Stoff sie gemacht sind, denn Ideen und Gedanken verschwinden im »Sein«, wenn man ihre Ursache sucht. Wir lernen dies aus »Avasthātraya«, welches uns sagt, daß wir Dualität vor uns haben, bestehend aus dem Subjekt (dem Bezeugenden) oder Wesen, und dem Objekt (dem inneren und äußeren). Suchen wir nach einer Ursache für das G a n z e dieses Objektes, so sind wir gezwungen, auf das Subjekt zurückzukommen, denn nichts anderes existiert. Der Objektcharakter muß im Subjekt verschwinden, falls das Objekt als Effekt behandelt, und seine Ursache gesucht wird. In diesem »Tiefschlaf« verschwindet die Gedankenwelt der Wach- und Traumzustände.

6. Śankara glaubt jedoch, daß die Kausalbeziehung nur eine Idee (Kalpana) ist, und bezeichnet das Suchen nach einer Ursache nur als ein

Verlangen nach dem »Realen«, dem »Sein«, dem »Nicht-Dualen«, welches niemals ein Objekt des Gedankens ist. Und wo »reines Sein« ist, da kann niemals Denken sein, denn wo es Denken gibt, da haben wir ein denkendes also nicht ein reines Seiendes. Weiß man wie das eigene »Sein« und das eigene »Denken« gegenseitig bezogen sind, so weiß man wie die »Dualität« erscheint.

Das innere Objekt, d. h. die geistige Welt kann im Schlafe wohl verschwinden, da sie uns eine Welt der Ideen ist. Aber wie steht es mit dem äußeren Objekt oder dem materiellen Universum? Wie können wir es so summarisch abfertigen? Daß die äußere Welt auch eine Idee gleich der Traumwelt ist, wird durch »Avasthātraya« klar gestellt. Der moderne Gentile kommt hier Śankara sehr nahe. Aber wir müssen uns dies Thema für eine spätere Gelegenheit vorbehalten.

7. Wir wollen uns nun zu anderen Gebieten der Erkenntnis wenden, um einen Einblick in die durch sie gelehrte Wahrheit zu gewinnen. Wir können hier nur wie aus der Vogelschau Allgemeinmomente ins Auge fassen, ohne auf Einzelheiten einzugehen.

a) Soweit die Logik den allgemeinen Untergrund für alle rationelle Forschung liefert, dürfen wir fragen, was der »Trieb«, der sich in Form logischer Prozesse äußert, bedeutet? Logische Prozesse beruhen auf dem, was bekannt ist als »Induktion, welche auf ein Universelles weist, das von einem oder mehreren Besonderen ausgeht. Was zeigt aber nun dieser »Trieb« oder diese Bewegung des Gedankens an? Ist sie nicht die Bemühung, den endgültigen Charakter des Gedankens zu realisieren, indem im Geiste die Unterscheidungen der Dualität und Vielheit abgeschafft werden? Eine vollkommene Induktion sucht ein universelles, d. h. nicht-duales Prinzip des Gedankens zu erreichen, das dem Mannigfaltigen zugrunde liegt, welches sich fortwährend durch seine Veränderungen selbst vernichtet. Die Deduktion gibt uns keine neuen Belehrungen, sondern zeigt uns nur an, wie die Mannigfaltigkeit in geeinter Erkenntnis begriffen wird. Wie dies durch Schritte in den beiden Prozessen, in den verschiedenen Abteilungen der Erkenntnis der objektiven (der inneren und äußeren) Welt bewirkt wird, ist eine Detailfrage.

b) In der Ethik wird dasjenige Betragen für gut oder richtig gehalten, die Idee des Ego und der objektiven Welt negiert, als etwas, das vom »Seienden« verschieden ist. Die Anstrengung der Selbstverleugnung, der Selbstsucht, der Selbstbeherrschung oder des Verzichts auf weltlichen Gewinn würde weder in Gedanken noch Tat gemacht werden, und auch nicht gerechtfertigt sein, wenn Ego und Welt real wären. Der Wunsch nach der eigenen Reinigung ist der Wunsch, das »Sein« all der Anwüchse

zu entkleiden, welche das »Denken« enthüllt hat. Wenn jemand lügt, so wird sein Betragen gemißbilligt, weil er ein Ding im Herzen trägt, ein anderes aber auf den Lippen führt. Er bejaht in Gedanken die »Dualität«, die von dem »Trieb« zum Nicht-Dualismus verabscheut wird. Um ein anderes Bild zu gebrauchen: wenn man sucht, sich selbst mit allen dadurch zu identifizieren, daß man die Leiden und Freuden eines anderen sich zu eigen macht, indem man den Kreis Schritt für Schritt erweitert, und das eigene Sein ausdehnt bis die Idee von der Dualität des Ego und des Nicht-Ego verschwindet, so heißt es, man habe recht getan. Handle der Welt gegenüber so, als ob die ganze Welt Du selbst wärest, das ist die höchste Advaitalehre der Ethik, wie Śankara sie lehrt. Das ist das Verfahren, das er für die Praxis jedermann empfiehlt, der die höchste Wahrheit oder Realität zu verwirklichen wünscht.

Śankara kann gewiß die modernen Entwicklungen der Erkenntnis nicht vorausgewußt haben. Aber die Wahrheit seiner Philosophie kann durch ihre Anwendung auf die moderne Erkenntnis erprobt werden.

c) In der Aesthetik ist der schöpferische »Trieb« die Bemühung nach Ausdehnung des Selbst, indem man den Schöpfer (Iśvara) des Universums nachahmt, was schrittweise zu einer gedanklichen Verneinung der Unterscheidung zwischen einem äußeren Schöpfer und dem eigenen Ich, führt. Sucht das Ego so nach Ausdehnung, indem es selbst im Sein versinkt, so führt dieser Prozeß zum Vergessen des Selbst, das sich ausdehnt, und uns die Seligkeit der Erweiterung oder des Erschaffens gibt. Es ist gleich der Erfahrung, die man beim Betrachten des weiten Himmels oder des Meeres macht. Wenn der Gedanke des Selbst im Gedanken an das Unendliche verloren ist, so ist das der Weg zur Realisierung der »Nicht-Dualität«. Die Hervorbringung und der Genuß alles Schönen ist ein Prozeß der Ausdehnung, welcher die Bemühung um das Auslöschen des Ego und allmähliche gedankliche Negierung der Dualität einschließt. Wie das in Poesie, Drama, Skulptur usw. geschieht, ist eine Frage, deren Beantwortung weit über das Ziel dieses Aufsatzes hinausführt.

d) Die Behauptung und Erweiterung individueller Interessen führt unweigerlich zu Unfrieden in der Gesellschaft, während das Verschmelzen derselben Interessen in die der Familie, die der Familie in die Interessen der Gemeinschaft, und wiederum dieser in die der menschlichen Gesellschaft, in steigenden Graden auf Harmonie abzielt. Und darauf deutet der »soziale Trieb« hin. Er bedeutet die Negierung der individuellen Interessen, um dagegen die gemeinsamen und universellen zu realisieren, und das ist gleich mit der Realisierung der Einheit oder

Nicht-Dualität des Seins, die allen gemeinsam ist. Gleicherweise ist die Einigung zum gemeinsamen Nutzen das Ziel des politischen Lebens. Mit anderen Worten, die Bemühung um allmähliche Abschaffung von Verschiedenheiten und Ungleichheiten in praktischer Hinsicht, so daß ungeteiltes Handeln gesichert wird, ist die Bedeutung des »Triebes«, wie ihn die Soziologie in allen seinen Phänomenen studiert. Sogar auch hier ist die Realisierung der Idee und das Ideal der Nicht-Dualität das Ziel, das, wenn auch nur gradweise, von verschiedenen sozialen Gruppen angestrebt wird. Alle Ausdehnung ist Negation der Beschränkungen.

e) Kein philosophisches System würde in der Neuzeit (wie auch in vedischen Zeiten) für vollkommen gelten, es sei denn, daß es die Tatsachen des Lebens von allen Seiten aus erklärt. Indem wir uns daher dem Gebiet der physischen Phänomene zuwenden, müssen wir zuerst zwischen einer wissenschaftlichen und einer philosophischen Forschung unterscheiden. Die letztere sucht die Verallgemeinerungen, die von den verschiedenen Spezial-Wissenschaften Wahrheiten genannt werden, zu verallgemeinern und sie in Ausdrücken irgendeines Grundprinzips oder mehrerer solcher zu deuten. Die Naturwissenschaft ist die Dienerin der Philosophie, indem sie von der objektiven Seite aus zu der höchsten Wahrheit des Nicht-Dualismus gelangt. Denn die Phänomene der Wissenschaft bilden einen Teil der Wach-Erfahrung.

In den Phänomenen der Welt der natürlichen und physischen Wissenschaften deutet die Bewegung oder der »Trieb« von Kräften, die sich als Evolution und Involution oder Retrogression, als Integration und Disintegration, Attraktion und Repulsion geben, gleichviel was sie an neuen Formen schaffen mögen, auf Veränderungen hin, welche nicht nur von homogener Einheit zu heterogener Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, sondern auch in umgekehrter Richtung führen. Die Phänomene der Assimilierung, die während dessen was Fortschritt und Wachstum genannt wird, stattfinden, haben die Phänomene der Auflösung, die zur Zeit des Verfalls und Todes auftreten, zur Folge. Aber diese Auflösung bedeutet nur eine andersartige Wiedervereinigung der erlösten Elemente mit ihrer eigenen Art oder mit anderen, um so wiederum auf Einheit deutende, neue Verbindungen einzugehen. Es sind also Prozesse, die einen Teil der Natur zur Mitarbeit mit anderen Teilen bewegen, oder sich deren Zwecken unterzuordnen. Es wird dadurch nur eine fundamentale Einheit der Materie oder der Energie angezeigt, welche der bekundeten phänomenalen Dualität oder Verschiedenheit zugrunde liegt, die sich unaufhörlich durch fortwährende Veränderungen vernichtet, und damit verrät, daß die objektive Welt, wie sie erscheint, nicht permanent ist.

Aber das Ganze der physischen Welt wird als untereinander verbundene Einheit befunden.

f) Der »Trieb« im Menschen, die Natur zu besiegen (Technik), um sie sich für seine Zwecke dienstbar zu machen, ist ein Versuch, die scheinbare Kluft zwischen der Welt der Natur und der des Menschen zu überbrücken. Er zeigt auch, daß die gesamte Existenz ein vollendetes Ganzes ist.

Soviel hat die moderne Wissenschaft uns gelehrt. Allein die Frage ist, durch welchen Prozeß wird uns diese Lektion der Einheit erteilt? Nicht durch Bejahung der Vielheit, sondern dadurch, daß wir sie verneinen. In diesem Sinne ist die Philosophie ein Aufsummieren aller Wissenschaften.

g) Man könnte fragen, welchen Bezug hat die physische Welt auf die nichtphysische, außer daß sie uns befähigt, die darunter verborgenen Wahrheiten zu lernen? Was bedeuten physische Vorgänge wie Stürme und Erdbeben für die Gedanken und Gefühle? Nun, Avasthātraya enthüllt einem jeglichen die große Tatsache, daß die Materialität der äußeren oder Sinnenwelt, und der geistige Charakter der inneren oder Gedankenwelt nicht von derselben fundamentalen Entität, dem »Sein«, genannt Brahman oder Atman verschieden sind. Alles was existiert und alles was gefühlt, gedacht oder wahrgenommen wird, ist Brahman oder Atman. Der »Trieb« selbst ist nur die nie endende Bemühung der objektiven Welt, sich selbst durch Wechsel zu verneinen. Das Subjekt, — nicht das Ego — sondern der Zeuge von allem, ist jenseits von allem Wechsel. Indem man die Sprache der Relativität, oder der Subjekt-Objekt-Beziehung gebraucht, ist der universelle Trieb, der alle Prozesse einschließlich derer des Gedankens bekundet, der »Trieb«, welcher im praktischen Leben auf das Gute und Schöne hinleitet und die Natur in all ihren Aspekten dem universellen Ziele zu bewegt, nur das Bemühen, durch Negieren der Dualität die Realität oder Atman zu entfalten. In der absoluten Wahrheit aber, die durch das Aufhören des »Triebes« bezeichnet wird, gibt es weder Bewegen noch Verursachen oder Denken mehr; das was ist, ist jenseits des Gedankens.

7. Ob man Śankara verstanden hat oder nicht, kann am besten durch den gleichen Wahrheitsprüfstein festgestellt werden. Wenn man die Nicht-Dualität, auf die jener Universaltrieb geht, sieht, so ist man zum Verständnis von Śankara's Philosophie gelangt. Oder auch, soweit jene Wahrheit gesehen wird, soweit ist Śankara verstanden worden.

III: BEIGABE ZUM VERGLEICH VON R. OTTO

ŚUKA'S VERDRUSS UND HÖCHSTER GANG.

Mahabharata, XII, Śantiparva, Moksha-dharma.

Śuka ist der auf wunderbare Weise geborene Sohn des großen Rishi Vyāsa.

Kap. 329: Śuka's Verdruß (nirveda).

Der fromme König Yudhishthira will von seinem Meister Bhishma über den berühmten Rishi Śuka erfahren. Und zwar will er bemerkenswerterweise besonders seinen »Verdruß« verstehen. Dieser Verdruß ist im allgemeinen der Verdruß über das Wesen der Welt und das Unheil in ihr. Aber in diesem Falle ist er mehr, und erst in diesem Mehr liegt die Pointe der Erzählung. Denn Śuka kommt zum »Verdruß« an dem, was seine Meister ihm sagen über das konventionelle Ideal des Brahmanen. Die »Gänge« des gewöhnlichen Brahmanentums genügen ihm nicht. Und von Meister zu Meister, von Methode zu Methode gewiesen, steigert sich nur sein »Verdruß«. Er sucht einen »höchsten Gang«, der ihn direkt und auf seine eigene Weise zum Ueberschwänglichen des »Heiles« (śreyas und niḫśreyasa) führen soll. Und mit Feinheit und durch gut gewählte Kontraste weiß der Erzähler das dunkle Suchen nach etwas, das diesem Heilsbegehrenden aus eigener innerer Anlage, d. h. aus ahnendem direkten Kennen entspringt, bis zum Finden darzustellen. Deutlich ist dieses allmähliche Klarwerden über das ihm selber innerlich Vorgezeichnete, man könnte mit Goethe sagen, über dieses »A priori« seiner eigenen Anlage der Sinn der Erzählung. Dieser Sinn wird dann getrübt dadurch, daß Śuka von der Legende als ein »mahātman« von Anbeginn gegeben war, der als Wunderwesen eigentlich alles schon von Anfang fertig hat, wie der Buddha nach der späteren Legende eigentlich schon im Mutterleibe die höchste Erkenntnis hat. Aber diesen »doketischen« Zug, der eine wirkliche innere Entwicklung unmöglich macht, teilt Śuka ja mit fast allen Helden der religiösen Legende. Man muß ihn vergessen, um den wahren Sinn zu erschauen, wie man am Buddha den »mahāpurusha« vergessen muß, um das Bild des durch große Erschütterungen und im inneren Suchen und Ringen den eigenen »Pfad« findenden, alle anderen »Pfade« mit gleichem »Verdruß« abweisenden »Śākya-Löwen« zu erschauen. — Die Analogien zwischen Śuka und Gautama in dieser Hinsicht sind überraschend, und man könnte sie nach heutiger Methode auf »Stil- und Formgeschichte« reduzieren, wenn man nicht erkennen will, daß nicht nur die Erzählung, sondern vor allem das religiöse Geschehen und Erfahren aus innerer Notwendigkeit selber »Stil- und Form«-Analogien besitzt, die dann notwendig sich auch in Stil und Form der erzählenden Wiedergabe wiederholen müssen. —

Yudhishthira fragt den Bhishma:

[1] Vernehmen möchte ich und höchst begierig bin ich, zu wissen, wie Śuka, Vyāsa's Sohn, einst zum Verdrusse gekommen ist.

Man ist fast versucht, zu übersetzen: wie er zu seiner »Bekehrung« gekommen ist. Der fromme König Yudhishthira möchte eine Bekehrungsgeschichte hören. Vyāsa »erweckt« den Śuka. Er schüttelt seinen Sohn aus dem Schlafe des Weltversunkenen auf, zum Teil mit Worten, die in allen Bußpredigten der Welt sich wiederholen könnten. Wie Gautama hat auch Śuka bislang nach der »gewöhnlichen«, d. h. nach der weltlichen Weise gelebt. Und darin ist er auch fast so alt geworden, wie Gautama. Jetzt aber kommt die Wendung. — Hier ist zunächst nichts davon bekannt, daß er ein Wunderknabe war, der »schon als Kind« alle Erkenntnis und den Gesetzeswandel hat und kennt, wie die spätere Legende und die nachfolgende Erzählung von »Śuka's Entstehung« es behauptet.

Bhishma:

[2] Vyāsa's Sohn (Śuka) war bislang nach gewöhnlicher (ungeistlicher) Weise gewandelt, ohne Furcht (vor dem, was nach dem Tode kommt). Als er nun mit dem Studium fertig war, da gab ihm sein Vater Vyāsa die folgende Ermahnung:

Vyāsa:

[3] Den dharma (den du nun gelernt hast) den übe (nun auch) aus. Besiege immer gezügelter Sinne Frost wie Hitze, Hunger wie Durst (die dvandva's) und den Wind. [4] Uebe der Vorschrift (die du nun kennst) gemäß Wahrheit, Redlichkeit, Zornfreiheit, Unverdrießlichkeit, Zucht und Kasteiung, Schonung und Milde. [5] Im Wahren nimm deinen Standort, dem Recht ergeben, alle Unredlichkeit lassend. Zum Lebensunterhalte genieße, was dir bleibt, nachdem du zuvor Göttern und dem Gaste gespendet hast. [6] (Wach endlich auf!) wie kannst du (in Sorglosigkeit) schlafen, da doch dieser Leib nur wie ein Schaum ist, da die Seele in ihm nur wie ein (flüchtiger) Vogel wohnt, und da das Zusammensein mit Liebem so unbeständig ist. [7] Mitten unter Feinden liegend, den immer gerüsteten, wachenden und dir auflauernden, nach einem Spalte (zum Einschlüpfen) suchenden, hältst du Tor nicht Wache. [8] Gezählt sind deine Tage, es schwindet (bald) die Kraft, aufgeleckt wird das Leben (von der eilenden Zeit): Warum stehst du nicht auf, um Eile zu tun! [9] Den Dingen dieser Welt laufen (die Weltkinder) nach, um damit ihr Fleisch und Blut zu mästen, in Schlaf befangen für die Anliegen der anderen Welt — diese argen »Neinsager« [1]). [10] Wer aber, so geistverwirrt, dem Gesetze murrt, der läuft ohne Pfad. Und wer einem solchen folgt, auch der findet Pein. [11] Wer aber freudig die śruti (die »Heilige Schrift«) zur Richtschnur nimmt, und den dharma-Pfad betreten hat, den — hoch an Sinn und stark an Kraft — ehre und befrage, [12] und die Lehre solcher verständigen Gesetzeskundigen festhaltend, zügele mit völligem Aufmerken deine Gedanken [2]),

1) Sie sagen: na asti, = »Nicht ist eine andere Welt«. Darum sind sie »Nastikas«, d. h. Neinsager.

2) Wörtlich: dein Denkorgan, das nach natürlicher Neigung den Sinnesobjekten nachläuft und schwer zu konzentrieren ist.

wenn sie falschen Lauf nehmen wollen. [13] Diese Toren: Nur auf heute denkend sagen sie: »Bis morgen ist noch weit«, und sind voll Sicherheit. Und alles nach Belieben genießend sehen sie nicht das Land des Karman [1]). [14] Du aber, den dharma (nach seinen Einzelheiten) der Reihe nach genau befolgend, steige Stufe für Stufe empor [2]). Du spinnst dich ja wie eine Seidenraupe selber ein (in das Gespinst deines üblen Karman) [3]) und (ebenfalls wie die Seidenraupe) merkst du es gar nicht.

[15] Der Neinsager [4]) ist wie einer, der pfadverloren vom Ufer abgestürzt ist (in die Flut). Solche Leute laß du links, wie ein Stück ausgerissenes Rohr. Vielmehr bau dir ein Boot aus Standhaftigkeit und überfahre damit diesen Strom voll des Wassers der Sinnlichkeit und der Krokodile Begier und Zorn, und die Stromschnelle dieses Daseins. [17] Vom Tode getroffen ist diese Welt, vom Altern gequält. Hin fliehen die »Unfehlbaren« [5]). Drum fahre du über im dharma-Boot. [18] Ob man stehe, ob man liege, der Tod findet einen doch. Vom Tode unversehens gefressen — wie kann da einer noch vergnügt sein: [19] Während er immerfort (Genußgüter) sammelt, ungestillter Begier, überfällt ihn der Tod wie die Wölfin das Lamm und geht mit ihm davon. [20] Ins Dunkle muß der Mensch [6]), drum ergreife er fest die Lampe, aus Gesetzes-Erfüllung und Einsicht bestehend, indem er (zugleich durch beides) Schritt für Schritt ihre Leuchtkraft steigert. [21] Immer wieder in die Netze der Verkörperung fallend erlangt ein Geschöpf nur gelegentlich einmal das Brahmane-sein. (Du bist so glücklich gewesen es zu erlangen, darum) wahre es dir, mein Sohn (und wisse zugleich, daß) dem Brahmanen der Leib nicht geworden ist zur Stillung von Begierden, sondern damit er ihn in diesem Leben plage und kasteie, um so nach dem Tode unvergleichliches Glück zu erlangen.

(V. 23—31 folgt ein offenbar eingeschobenes Lied, das wir hier ausmerzen.)

[32] Große Worte prahlst du daher, aber das Höchste hast du nicht im Auge und (in deiner Vollkraft dich fühlend) kennst du nicht das (kommende) Altern, das langer Hand den Tod vorbereitet. [33] Vorwärts mit dir! Warum sitzest du müßig! Große Gefahr ist dir im Anzuge zu schreck-

1) Nämlich die üble Stätte, eventuell die Hölle, wohin ihr böses Karman sie führen wird. Vielleicht auch: die »Rolle«, die das Karman spielt.

2) Grade an diesem Heilswege der traditionellen Erfüllung des »Gesetzes« entspringt hernach dem Śuka sein »nirveda«, sein Verdruß.

3) Du baust dir selbst deinen Käfig.

4) Sowohl der theoretische, der die andere Welt leugnet, wie der nur praktische, der sich nicht um sie kümmert.

5) Die Tage und Nächte nacheinander, die unfehlbar ihr Werk der Lebenskürzung vollbringen.

6) Im Dunkel liegt sein Leben.

licher Verstörung deines Glückes. Schicke dich an! [34] Ehe du im Tode fortgeschleppt wirst (in die Hölle) auf Befehl des (Richters) Yama, tue Fleiß zur Rechtschaffenheit mit strenger Uebung im Hinblick auf den Vernichter. Ehe dich (wie einen Busch) ausreißt mit Wurzel und Anhangendem der Herr (Yama), nicht fragend nach deinem Schmerz, bedenke, wie kurz du hier noch zu leben habest: niemand kann Yama wehren. Ehe der Todeshauch (Yama's Vorläufer) über dich weht, ehe du einsam hingeführt wirst, befleißige dich dessen, was zur höheren Welt führt. Ehe du, beim Hereinbrechen des Furchtbaren schwindelnd, die Himmelsrichtungen nicht mehr unterscheidest, ehe deinem verwirrten Geiste die heilige Schrift (aus dem Gedächtnis) entschwindet, betreibe höchstes Aufmerken (auf den dharma und seine Vollbringung). Ehe du (im Jenseits) Reue haben wirst über deine Werke, die — ob gut oder ungut — beide zuschanden werden, weil in der Berauschung getan [1]), sorge allein, daß du dir »den Schatz« [2]) anlegst. Ehe das Altern dir Kraft, Glieder(gebrauch) und Schönheit raubt und deinen Leib zermorscht, sorge allein, daß du dir »den Schatz« anlegst. Ehe den Leib dir der Endemacher (Tod) spaltet mit seinen Krankheits-geschossen gewaltsam, bis das Leben verrinnt, unternimm große Kasteiung. Ehe die im Leibe hausenden Wölfe (die Leidenschaften), die schrecklichen, von allen Seiten auf dich einstürmen, übe dich in der Pflege verdienstlichen Werkes. Ehe noch du einsam die Finsternis rings um dich schaust, eile. Ehe du goldene Bäume erblickst auf dem Felsengipfel [3]), ehe übler Umgang, Freunde, die in Wahrheit Feinde sind, dich wankend machen in der rechten Erkenntnis, sei eifrig nach dem, was das Höchste ist. D e n Reichtum, den kein König und kein Dieb dir rauben kann, und der auch im Tode dich nicht verläßt: d e n Reichtum verschaffe dir.

[46] Dort teilt man nicht wechselseitig miteinander seine Werke (und ihre Bestrafungen oder Belohnungen), sondern was jedem eigen gehört, das eben (und seine Vergeltung) erlangt man dort. Das wovon man drüben leben wird, das eben muß man sich hier sammeln. Den »Schatz«, der unvergänglich und fest ist, den, mein Sohn, erwirb dir selbst. [48] Nicht etwa bis dein Brei gar gekocht ist, vielmehr ehe er gar ist, verschwindest du plötzlich. [49] Nicht Mutter, Vater, Verwandte, nicht Vertraute und liebe Freunde gehen mit einem, wenn man einsam durch die Enge (des Todes) wandern muß. Nur das eigene Werk — gutes oder übles —, das er früher gewirkt, bleibt (als Gefährte) dem, der nach drüben geht. Gold und

1) Statt in der Beherrschtheit des jitendriya und kritātman.

2) der in Kāth. Up. 2, 10 genannt ist; nämlich der Schatz der Werkverdienste.

3) Nach dem Kommentar ein Todesvorzeichen im Traumgesicht.

Edelsteine noch so viel, ob recht oder schlecht angehäuft, helfen ihm nichts, wenn der Leib dahin fällt. Nicht zur Ruhe kommt dein gewirktes oder unterlassenes Werk (es muß sich notwendig auswirken), und kein Zeuge ist gleich deinem eigenen Selbst (dem Gewissen). Wer dorthin geht, von dem fällt der (verhüllende) Leib ab, und so (hüllenlos) dort eingetreten, ist er allseitig offen dem (prüfenden) Erkenntnisauge (des Richters). Auch Agni, Surya, Vayu, mit in seinem Leibe wohnend, sind Zeugen seines hiesigen Tuns gewesen und werden drüben sein Verdienst prüfen. Darum erfülle deine Pflicht in deinem offenbaren wie in deinem verborgenen Tun, in den Tagen wie in den Nächten, die all (dein Tun) befassen und alles ausspähen [1]).

56 Auf diesem Lebenswege voller Räuber und widerlicher und ungestümer Stechfliegen rette dein eigen Werk [2]). Denn das eigene (gute) Werk geht (als guter Gefährte) mit nach drüben. Drüben aber teilt man nicht miteinander seine Werke, sondern ein jeder genießt die Frucht des von ihm selber so oder so gewirkten Werkes. Wie die Apsaras' und die großen Rishi's Glück als karman-entsprungene Frucht genießen, so andere, indem sie auf himmlischen Wagen fahren, wohin sie wollen. Was und wie hier Menschen frei von Fehl, reiner Herkunft und fertigen Selbstes [3]), Gutes gewirkt haben, dem entsprechende Frucht erlangen sie drüben. Ueber die Brücke des (von der Tradition geordneten) Hausvaterstandes (und seines Gesetzes) gelangt man zur Teilhabe des Prajapati, Brihaspati und des Indra, höchsten Gang gehend. Tausendmal und abertausendmal sage ich dir darum: »Klare Einsicht und noch einmal: klare Einsicht (in das, worauf es in diesem Leben ankommt)!« Durch sie allein hat auch der Herr (Agni) seinen Glanz (erlangt).

62 Dreimal acht Jahre sind dir schon vergangen. Du wirst bald fünfundzwanzig. So wirke endlich Verdienstanhäufung, denn deine Jugend vergeht. Ehe der Endemacher dich packt und die Kelter dir macht, um dir das Leben auszupressen zum Rauschtrank für sich, stehe auf und eile zur Gesetzeserfüllung. Nur du selbst wirst einst beim letzten Gange deine eigene Vorhut und Nachhut sein müssen. Doch was wird dir da noch eigene Bemühung, was fremde helfen! Der »Schatz«, der in solcher Gefahr allein allen Guten auf diesem einsamen Wege nach drüben hilft: den Schatz allein dir anzulegen trachte. Mit Wedel, Wurzel und Anhängsel

1) Tage und Nächte werden als carin, als Späher vorgestellt.

2) Laß es dir nicht stören oder seine Frucht rauben.

3) Wer jitendriya ist, d. h. wer seine Sinne gebändigt hat, der wird dadurch kritātman, d. h., einer, in dem das Selbst hergestellt, fertig geworden ist.

reißt der Herr (Tod den Busch) fühllos fort und keiner ist, der ihm wehrt. So schaffe dir einen Hort von Verdienst.

67 So habe ich dir, mein Sohn, meine Ermahnung erteilt. Mache sie dir durch eigene Erfassung und durch weitere Ueberlegung selbst noch weiter deutlich.

(Deutlich ist hier das Ende der Rede des Vyāsa. Vers 68—92 sind Einschub, wie schon das veränderte Versmaß vermuten läßt.)

Bhishma:

93 Als Śuka diese heilsame Rede Vyāsa's vernommen, da ging er davon und verließ den Vater, der ihn doch das Heil zu lehren sich bemühte.

(Śuka ist durch die Worte des Vaters zum nirveda am Welttreiben gekommen. Und doch verläßt er ihn, nämlich um sich einen bessern Lehrer zu suchen. Denn diese Lehre dient ihm nicht. Sie treibt ihn auf den Brahmanenweg gewöhnlicher Art, der in pünktlicher Regelerfüllung in penibler Beobachtung von tausend Einzelregeln besteht, die »der Reihe nach« abgeleistet werden sollen. Er treibt ihn auf den Weg der drei gewöhnlichen aśrama's (Lebensstände mit ihrem besonderen dharma), besonders zunächst zum aśrama des Hausvaterstandes, der für den höheres Heil und direktes Heil begehrenden nur Aufhaltung, Anhaftung und Fessel ist. »Der Schatz«, nämlich erfüllter Zeremonien und Einzelwerke, der angelegt werden soll, ist hier die Lebensaufgabe. Und der »höchste Gang« geht hier zu Indra, zu seinen Apsaras' und zu seinen himmlischen Wagen. Offenbar im Protest gegen solchen »höchsten Gang« und gegen dieses Lebensziel der »Werkgerechtigkeit« und selber sich einen besseren Lehrer suchend geht Śuka hier davon. Er läuft dem Vater aus der Lehre. Und er verläßt die Brahmanen und die Brahmanenweisheit überhaupt, denn er geht zu dem berühmten Heilslehrer Janaka, der ein Kshatriya ist, um hier zu lernen, was sein Vater offenbar nicht weiß. — Diese, durch das kurze, aber verräterische Schlußsätzchen angedeuteten Verhältnisse werden nun in der folgenden Erzählung nach Möglichkeit verdeckt. Denn nach dieser verläßt Śuka seinen Vater nicht, sondern wird von ihm selber fortgeschickt zu Janaka. Und dieser selber muß einmal über das andere versichern, daß er ja nichts mehr wisse als Vyāsa selber und daß er sein Wissen eigentlich von Vyāsa selber erhalten habe. Zugleich brechen doch die wahren Verhältnisse immer wieder durch.)

Kap. 330 fällt völlig aus der Erzählung heraus und steht an denkbar falschestem Platze.

Kap. 331. Śuka's wunderbare Entstehung.

Yudhishthira ist durch das Vorhergehende nur um so gespannter geworden, über Śuka's weiteren Gang zu hören. Zugleich will er auch über seine Herkunft und über anderes wissen.

Yudhishthira:

1 Wie ist denn dieser Śuka, Vyāsa's frommer Sohn entstanden? Wie ist er zu höchster Vollendung gekommen? Mit wem hat ihn Vyasa erzeugt? Denn wir wissen doch nicht von einer Mutter Śuka's und wir kennen nicht seine trefflichste Geburt. Wie ward ihm, schon als er noch ein Knabe war, das auf Kenntnis des Subtilen gerichtete Interesse, wie es in dieser Welt sich bei keinem zweiten findet? Das möchte ich alles ausführlich

hören. Denn ich kann mich nicht satt hören am Ambrosia (der Erzählung) von ihm. Darum erzähle mir in rechter Reihenfolge ausführlich Śuka's Größe, seinen Atman-Yoga und seine Wissenschaft [1]).

Bhishma:

[10] So will ich dir Śuka's Geburt und die Frucht seines Yoga erzählen, auch seinen höchsten Gang, schwer zu verstehen denen, die nicht ihr Selbst vollendet haben.

[11] Einst weilte auf dem mit Wäldern voll Karnikarablumen bedeckten Gipfel des Meru Mahadeva (Rudra-Śiva), umgeben von seinen Scharen furchtbarer Geister. Bei ihm war Devi (sein Weib), des Himalayakönigs Tochter. Zu gleicher Zeit übte dort Vyāsa, der hohe, himmlische Kasteiung, der Yogaübung beflissen, indem er sich in sich selbst versenkte. Fest sich konzentrierend übte er Kasteiung, um einen Sohn zu erlangen, mit dem Wunsche: »Dem Feuer, Erde, Wasser, Wind und Luft gleich möge mein (künftiger) Sohn sein an Kraft!« So, mit stummem Begehren, warb er um die Gunst des Götterherrn (Śiva) mit einer Kasteiung, zu schwer für die, die nicht ihr Selbst vollendet haben. [16] Er stand da hundert Jahre lang, nur von der Luft lebend, versöhnend den Mahadeva, den vielgestaltigen, Uma's Gemahl.

[17] Während alle Deva-rishis und Brahma-rishis und die Weltenhüter, die Sadhyas und Vasus, die Adtiyas und Rudras samt Sonne und Mond, Maruta und die Maruts samt den Meer- und Flußgöttern, die Aśvins, Gandharvas, Narada und Parvata, Viśvasu der Gandharva, die Siddhas und die Apsaras den Weltenherrn verehrten, strahlte er, Rudra-Mahadeva, der Machthabende mit dem schönen Karnikarakranze in seinem Glanze.

[21] In diesem himmlischen lieblichen Walde, voll von Devas und Rishis also übte ohne Wanken jener Rishi um des Sohnes willen höchsten Yoga, ohne daß sein Atem ihm verging, noch Müdigkeit ihn überkam: es war allen drei Welten wie ein Wunder. Die Büßerflechten des Angespannten mit unermeßlichem tejas sah man lohen von der Glut (seiner Yoga-anstrengung) gleich dem Glanze Vaiśvanara's; so hats mir Markandeya selber mitgeteilt, als er mir seinerzeit die Göttergeschichten erzählte. Und bis heute glänzen, von jener Kasteiung entflammt, Vyāsa's Flechten feuerrot.

[26] Wegen solcher Kasteiung und seiner Ergebung gegen ihn ward Maheśvara ihm gnädig, faßte im Geiste zustimmenden Entschluß, und lächelnd sprach der erhabene Dreimuttersohn: »[27] Ein solcher Sohn, o Dvaipayana soll dir werden und wie Feuer und Wind, wie Erde und Wasser

1) Vielleicht ganz konkret: seine wunderbare Herkunft, seine Selbst-Anschirrung und sein Gelangen zur höchsten Erkenntnis.

und wie der Aether selbst so r e i n soll dein großer Sohn werden. Er soll ihr W e s e n und ihre E r k e n n t n i s haben, soll sie zum S e l b s t e und zur S t ü t z e haben, und soll, Ruhm erlangend, die d r e i W e l t e n mit seinem tejas einhüllen (indem er zum All selber wird).

(Mahadeva erfüllt die Bitte des Vyāsa. Aber er erfüllt sie zugleich »über Bitten und Verstehen«. Denn Vyāsa hatte um einen Sohn gebeten, der »die Kraft« der fünf Elemente haben möchte, er denkt an den Zauber-yogin, der mit den Elementarkräften ausgestattet Wunderwerke verrichten soll und an dem er sich selber erfreuen will. Mahadeva aber, ohne daß es Vyāsa versteht, gibt ein höheres Versprechen. Śuka soll ein Yogin höherer Ordnung werden, der die überweltliche »R e i n h e i t«, das śuddha-sattva dieser Wesenheiten aufnehmen, der ihr Wesen, ihr Selbst, der endlich das »All« selber erlangen und werden soll, nicht, indem er von jenen und diesem absorbiert wird, sondern im Gegenteil, indem er »sarvabhuta«, all-wesend wird, das All in sich aufnehmend, in allem lebend, die drei Welten als all-wesender mit seinem tejas einhüllend.)

[10] Kap. 332.

(Vyāsa kehrt heim. Beim Feuerreiben wird ihm auf wunderbare Weise aus dem unteren Reibholze ein Sohn geboren. Sein Name ist śuka (Papagei)).

[10] So entstand Śuka, schön wie das beim Opfer entflammte, die Spende emportragende Feuer, lohend gleichsam von tejas. Seines Vaters treffliche Gestalt und Farbe (zugleich Kaste) tragend erglänzte er da, vollendeten Selbstes, lohend wie rauchloses Feuer. Und die Gangā, der Ströme beste, kam in eigener Gestalt und taufte ihn mit Wasser auf dem Rücken des Meru. Aus der Luft fiel (von Mahadeva verliehen) der Stab und das schwarze Fell [1]) für Śuka herab, die Gandharven sangen, die Apsaras tanzten, die Götterpauken erschollen tausendfach. Viśvasu, Narada und Tumbaru, die Gandharven Haha und Huhu priesen seine Entstehung. Śakra und die übrigen Welthüter, auch die Devas und die Deva- und Brahma-rishis kamen herbei. Himmlische Blumen regnete Maruta herab, und die ganze Welt, die bewegliche und die unbewegliche war erfreut. Der hochsinnige (Mahadeva) selbst, groß an Licht, samt Devi führte den eben geborenen ein beim Lehrer, Śakra schenkte ihm den Krug, den himmlischen, wunderbar anzuschauenden und Götterkleider. Schwäne, Hundertfiedrige (Pfauen) und Śarasas (eine Art Wasservögel) machten pradakshina, auch Papageien und Häher zu tausenden.

[21] Als so der Reibholzentsprossene, groß an Licht, seine wunderbare Geburt erlangt hatte, wohnte er dort (bei seinem Vater), der verständige, als Brahmacarin, gesammelten Geistes. Die Vedas samt den Geheimschriften (Upanishads) und den Leitfäden nahmen alsbald bei dem ebengeborenen ihre Stätte wie bei seinem Vater. Zum Lehrer wählte er sich, seiner Brahmanenpflicht gedenk, den Brihaspati, kundig der Vedas, der

1) Die Abzeichen seines Standes.

Vedanga's und der Auslegungen, lernte alle Śastra's, den Itihasa insgesamt, und die Gesetzbücher, gab dann seinem Lehrer das Lehrgeld, kehrte nun als fertiger Muni heim (zu seinem Vater) und unternahm keusch und gesammelten Geistes große Kasteiung. Trotz seiner Jugend ward er bald aufgesucht von Gottheiten und Rishis wegen seiner Erkenntnis und großen Kasteiung.

[27] Aber sein Geist fand kein Genügen am üblichen Drei-aśrama-Leben,das das Leben des Haus- und Familienvaters zur Voraussetzung hat. Denn nach dem Erlösungsdharma (selbst und direkt) schaute er aus.

Kap. 333.

[1] Darum kam er, auf Erlösung allein bedacht, einst zu seinem Vater, ehrte ihn als Guru in Züchten und nach dem Heil begierig fragte er ihn: [2] »Ehrwürden ist erfahren in den Erlösungswegen. So möge er sie mir verkündigen, damit meinem Gemüte höchste Stillung wird«. Ihm erwiderte der hohe Rishi: »Studiere, mein Sohn. Studiere die Erlösungslehre und ihre verschiedenen Wege (Lehrsysteme)«. Und auf die Weisung des Vaters hin (machte sich Śuka ans Werk und) studierte die ganze Yoga- und Sānkhyalehre. Als nun Vyāsa meinte, daß er diese Heilslehren binnen habe, und ihn für wunder wie herrlich und dem Brahman gleich an Gewalt hielt, da (war Śuka offenbar wieder nicht zufrieden, und Vyāsa) sagte zu ihm: »So gehe denn zu Janaka, dem Könige von Mithila. Der wird dir den ganzen Lehrgegenstand der Erlösung mitteilen« [1]).

[7] So ging Śuka auf Antrieb seines Vaters zu König Janaka, ihn zu fragen nach dem endgültigen Dharma und nach dem höchsten Gange. [8] Der Vater hatte ihm (beim Abschiede) noch gesagt: »Gehe auf Menschenweise, bescheidentlich (nämlich zu Fuße, wie andere Menschen, ohne deine Yogakraft anzuwenden). Nicht mußt du gehen mit Anwendung deiner »Macht«, indem du etwa durch die Luft fliegst. Geh mit Lauterkeit (der Absicht). Trachte nicht nach Genüssen. Suche nicht nach Besonderem (nach Auffallendem), denn das schafft Anhaftung. Tritt auch nicht selbstherrlich auf gegen diesen frommen König, sondern untergib dich ihm. Dann wird er deine Zweifel lösen. Er ist im Gesetz erfahren und der Heilsbücher kundig. Außerdem ist er mein früherer Opferherr (bei dem ich Hauspriester war). Darum tue ohne Bedenken, was er dir sagt.«

[12] So ermahnt ging Śuka, der gesetztreue Muni, gen Mithila und zwar zu Fuß, obschon er in der Luft Land und Meer hätte überfliegen können. Gebirge, Flüsse, Badestätten, Seen, Wälder voll Schlangen und Getier

1) den Śuka also trotz seiner vom Vater vermeinten Herrlichkeit und Brahmangleichheit keineswegs gefunden hatte.

und Haine durchzog er, kam nacheinander durch die Gegenden von Meru-, Hari- und Himalaya-Gebirge und gelangte so nach Indien und zog, nachdem er so viele Länder, bewohnt von Hunnen und Chinesen, geschaut hatte, ins Arierland ein. Seines Vaters Wortes eingedenk und immer nur auf jenes eine Ziel sinnend, ging er (ohne Zeit mit Nebenwegen zu verlieren) stracks geradeaus, wie der Vogel in der Luft [1]). Reizende Weiler, blühende Städte und viel Köstliches sah er — ohne sie zu sehen (weil ganz von seinem Ziel erfüllt). Auch an lieblichen Gärten, Tempeln und Wallfahrtsplätzen kam er vorüber und betrat das Land der Videhas, gehütet von Janaka, dem rechtsbeflissenen Könige. Da gab es viel Dörfer, voll von Speise und Trank, mit vollen Kornspeichern und Triften, mit vielem Vieh und viel Reis und Gerste, und prächtige Lotosteiche mit Gänsen und anderen Wasservögeln. Zuletzt kam er zu dem Mithila umgebenden reizenden üppigen Haine, voll von Elefanten, Rossen, Männern und Weibern. Aber sie schauend wie einer, der nicht schaut, zog er unbewegt hindurch, im Gemüte immerdar jene Last (seines inneren Dranges) tragend und immerdar nur sinnend auf jenes eine Ziel. Endlich kam er nach Mithila selbst, in sich gewandt und gesammelten Geistes.

[25] Die Torwächter verwehren ihm den Eintritt. Doch als sie ihn da stehen sehen in dhyana versenkt, wie ein mukta [2]), da lassen sie ihn eintreten. [26] Er betritt die Königstraße, voll von reichem Volke, kommt zum Königsschlosse und will unbedenklich eintreten. Auch hier verbieten es ihm die Wächter mit grobem Wort. Er blieb stehen, ohne Zorn über ihre Grobheit, [28] und obschon von Hitze und langer Fahrt gequält, von Hunger, Durst und Ermattung befallen, ward er doch nicht schwach, ermüdete nicht und ging nicht einmal aus der Glut (in den Schatten). [29] Da ward doch einer der Wächter besorgt (vor dem etwas unheimlichen Heiligen), als er den Śuka dastehen sah, glänzend wie die Sonne im Mittag. Er ehrte ihn schicklich, grüßte ihn, die Hände zusammenlegend (und zur Stirn erhebend) und ließ ihn dann in den ersten Hof eintreten. [31] Da setzte Śuka sich nieder, auch hier (mitten im Palaste) an nichts als an Erlösung denkend, gleichgültig gegen Schatten oder Hitze, immer gleich licht. [32] Nach einiger Weile kam einer der Königsräte heraus, grüßte ihn und ließ ihn in den zweiten Hof eintreten. Dort befand sich, an die Privatgemächer anstoßend, reizend mit Blütenbäumen umgeben, ein großer Platz mit wohlverteilten Wasserläufen für Wasserspiele, dem Spielplatze des Gandharvenkönigs Citravatha ähnlich. [34] Der Minister meldete dann den Śuka dem Könige, wies ihm einen Ehrenplatz an und

1) »As the crow flies«, sagen die Engländer.

2) Wie ein »Heiliger«, würde man im Westen sagen.

ging wieder fort. Da eilten schöngekleidete wohlgewachsene junge holdblickende, feine rote Gewänder tragende, goldgeschmückte, in Geplauder und Gesang geübte, in Tanz und Lied erfahrene, lächelnd anredende, an Schönheit Feen gleichende, zu liebevoller Aufwartung geschickte, feinen Betragens und guter Art kundige Frauen, die Tänzerinnen (des Königs), über 500 an Zahl herbei, brachten Fußwasser und das übrige (was zum Empfange des Gastes erforderlich ist) herbei, ehrten ihn und erquickten ihn mit süßen Speisen, der Jahreszeit entsprechenden. Als er gegessen, führten sie ihn dann in jenen anstoßenden Park, zeigten ihn mit allen Einzelheiten, scherzten, lachten und umspielten singend, guter Art kundig, den Mann von edler Art. Er aber, der Reibholz-entsprossene, reinen Selbstes, entschlossen, im Dreiwerk (von Opfer, Studium und Almosen) fest, gebändigter Sinne wie bezwungenen Zornes, läßt (bei diesem Treiben der Zudringlichen) sich weder von Freude noch von Zorn erregen. [42] Da bereiteten die herrlichen Frauen ihm das Lager, ein himmlisches, wünschenswertes, juwelengeziertes mit kostbaren Decken. [43] Śuka aber (kehrt sich auch daran nicht) reinigt nur die Füße, vollzieht das Abendritual und setzte sich dann auf einen reinen Sitz um wieder über jenes einzige Ziel zu sinnen. Er betrieb dann in der Frühnacht Versenkung und nachdem er (geistig) geopfert hatte, überließ er sich um Mitternacht der Regel gemäß für einige Zeit dem Schlafe, erhob sich dann ,wieder und nach vollzogener Reinigung gab er sich wieder, obschon wieder von den Frauen umringt, ganz nur dem Dhyana hin. So brachte er auch, ohne sich wankend machen zu lassen, regelgemäß den Rest des Tages und die folgende Nacht im Königshause hin.

Kap. 334.

[1] Da kam der König Janaka mit seinen Räten zu dem Sohne seines Guru, den Hauspriester und alle Hofleute, auch einen Thron und vielfaches Geschmeide voranschickend und das Gastgeschenk selber auf seinem Kopfe tragend. Den Thron, mit vielen Juwelen geziert, mit köstlichen Decken bedeckt, allseits schön und gedeihlich, trug der Hauspriester. Aus seinen Händen nahm ihn nun der König, indem er ihn mit eigener Hand anfaßte, und übergab ihn so eigenhändig als sehr hohe Ehrenerweisung dem Sohne seines Guru, und als dieser sich darauf gesetzt hatte, ehrte er ihn dem śastra gemäß, reichte ihm das Fußwasser und gab ihm dann das Gastgeschenk und eine Kuh. [6] Śuka nahm diese von Segenssprüchen begleitete Ehrengabe dem Zeremoniell gemäß entgegen, bestätigte die Kuh-schenkung und fragte respektvoll den König und seine Umgebung nach ihrem Wohlergehen, ob es beständig und mit guter Gesundheit sei. Zugleich forderte er den König auf, sich zu setzen,

worauf dieser, ein Mann von adliger Art und Abstammung, mit seinem Gefolge auf dem Boden Platz nahm, die Hände zusammenlegte und seinerseits den Vyāsa-sohn nach seinem Wohlbefinden fragte, und ob es beständig sei. [10] Dann sprach Śuka: Mein Vater sagte mir: »Wohl dir! Kundig der drei Menschenziele, des Gewinnes, des (religiösen) Verdienstes und der Erlösung ist der Videher-könig, Janaka geheißen, mein einstiger Opferherr, weitberühmt. Gehe du eilends zu ihm, wenn in deinem Herzen ein Zweifel ist hinsichtlich des Handelns und Nichthandelns (hinsichtlich des Werkes und der Aufgabe des Werkes). Er wird deinen Zweifel lösen«. So vom Vater angetrieben bin ich denn zu dir gekommen um dich zu fragen. Das also mögest du mir der Wahrheit gemäß sagen, o bester der Gesetzestreuen, nämlich, was ein Brahmane hier tun soll und was das Wesen des Heilszieles ist. Wie wird Erlösung erlangt? durch Erkenntnis oder durch Kasteiung?«

Janaka:

[14] Was ein Brahmane von seiner Geburt an zu tun habe, das vernimm. Nachdem er die Schülerweihe empfangen hat, soll er den Veda studieren, mit Kasteiung, Gurudienst und Keuschheit seine Pflicht erfüllend gegen Gottheiten und Rishis ohne Murren. [26] Hat er den Veda gelernt und sein Lehrgeld bezahlt, dann soll er, vom Lehrer entlassen, nach Hause kehren, und soll im Hausvaterstande, seinem Weibe treu, verweilen, und soll der Regel gemäß ohne Verdruß und zufrieden die Opferfeuer anlegen und hegen. Er soll Sohn und Enkel erzeugen und dann in den aśrama (Stand) des Waldeinsiedlers eintreten, dieselben Feuer śastra-gemäß verehrend, und Gastfreundschaft übend. Zuletzt soll er, die Feuer geistiger Weise in sich selbst übertragend, von den »Gegensätzen« und den Begierden frei geworden im Brahmanstande (des parivrajaka bis zu seinem Tode) verweilen.

Śuka:

[20] Wenn nun aber Erkenntnis und Wissen einem unmittelbar und dauernd im Herzen entstanden sind, muß ein solcher auch notwendigerweise jene drei Stände durchmachen? Das frage ich Euch. Das mögt Ihr mir sagen. Wie es damit nach dem wahren Veda-sinne steht, das o König Janaka, sage mir.

Janaka:

[22] Ohne Erkenntnis und Wissen (jñana und vijñana) gibt es jedenfalls keinen Zugang zur Erlösung. Und weiter, zum jñana — so wird gelehrt — gibt es keinen Zugang ohne einen Guru. Der Guru ist der Kapitän, sein Jñana ist das Schiff, so heißt es hier. Schiff und Kapitän darf aber erst

hinter sich lassen, wer, durch sie selbst zur Erkenntnis gekommen, sein Ziel erreicht und die Ueberfahrt vollendet hat [1]).

Und ferner: jedenfalls für den dauernden Bestand der Welten [2]) und der Werke haben die alten Meister den Dharma mit der Ordnung der vier Stände (und ihrer gesonderten Berufspflichten) versehen. Erst, wenn man durch viele Geburten hindurch in dieser so gestaffelten (aśrama-) Ordnung der Werkübung zuletzt dahin kommt, alles Werk, gutes wie übles, abzustreifen, kann das erreicht werden, was »Erlösung« genannt wird.

26 Aber allerdings: für den besonderen Fall, daß jemand durch viele Geburten hindurch seine (geistigen) Organe bereits andauernd vervollkommt hat, dadurch reinen Selbstes geworden ist (und in dieser Form) seine letzte Geburt antritt, kann er (ohne die drei andern Stände durchzumachen) schon im ersten Stande Erlösung erreichen. Wer das aber erreicht hat, für ihn, den Erlösten, das Ziel gefunden habenden, sind die drei andern aśrama's zwecklos beim Begehren nach dem Höchsten. Ein solcher (kümmert sich nicht um Opfer- und Standeswerk, aber) immerfort soll er meiden die aus den guna's rajas und tamas (Trübe und Dunkelheit) stammenden Fehler, er soll den Weg des (höchsten guna, des) sattva betreten und auf diesem erschauen sein Selbst durch das Selbst, und in allen Wesen sich selbst, und alle Wesen in sich selbst. Wer so schaut, der wird wie der Fisch mitten im Wasser nicht befleckt.«

(So weit dient dem śuka die Rede des Janaka. Aber was folgt, bleibt hinter dem von ihm dunkel gesuchten zurück.)

30 Wenn er aus diesem Leben abgeschieden ist (das er in normaler Weise wartend zu Ende leben muß) wird er dann wie ein Vogel (aufsteigend zur höheren Welt) dort die Endlosigkeit (der Dauer seines Seins) erlangen, alle Leiber für immer abgestreift habend, frei geworden von den Gegensätzen und zur Ruhe gelangt. Hierüber vernimm ein altes Lied vom König Yayāti, wie es von Zwiegebornen, kundig der vom Heil handelnden Weistümer im Gedächtnisse bewahrt ward:

»Licht ist im Selbst, sonst nirgendwo. Das Eine und Gleiche ist es in allen Geschöpfen.
Es kann in eigener Schau geschaut werden von dem, der gesammelten Geistes ist.
Vor dem andere sich nicht zu fürchten brauchen und wer sich selber nicht fürchtet vor andern,

---

1) Von den aśrama's ist also jedenfalls, so sagt Janaka, der Stand des Schülers unvermeidlich. Aber diesen hat ja śuka hinter sich.

2) Nicht nur der »gesellschaftlichen Ordnung«, sondern auch für den Weltlauf, der vom Opferwerk abhängt.

Wer nichts wünscht und nichts haßt, der gelangt zum Brahman.
Wer keinem der Wesen böses Verhalten erweist,
Weder mit Werk noch Wort noch Wunsch, der gelangt zum Brahman.
Sich rüsten durch das manas [1]), den Neid lassen, der den Geist trübt,
Lust und Verblendung aufgeben — von da aus erreicht man Brahmanschaft.
Wenn er allen Wesen gegenüber, was er auch von ihnen höre oder schaue,
In Gleichmut bleibt, der Gegensätze ledig, der gelangt zum Brahman.
Wer auf Lob und Tadel mit Gleichmut schaut, auf Gold und Blech, auf Wohl und Weh,
Auf Kalt und Heiß, auf Nutzen und Schaden, auf Liebes und Leides,
Auf Leben und Tod — der gelangt zum Brahman.
Wie die Schildkröte ihre ausgestreckten Glieder wieder einzieht,
So soll der Bhikshu seine Sinne durch das manas zusammennehmen.
Wie man in einem dunklen Hause mit einer Lampe sehen kann,
So kann man mit der Einsichtsleuchte das Selbst betrachten.« — —

Janaka schließt seine Rede mit der höflichen Versicherung, daß Śuka ja selber alles am besten wisse:

41 (Aber warum rede ich dieses:) Ich sehe ja, daß dieses alles schon bei dir vorhanden ist. Auch alles was noch nicht gesagt ward, weißt du ja längst selber der Wahrheit gemäß. Durch deines Guru Huld und deine eigene Wißbegier bist du ja längst wissend geworden und hast das Ende aller Lehrgegenstände erreicht.

(Die folgenden Worte aber führen weiter. Mit Tiefblick erkennt Janaka die hohe Geistesart Śuka's und den in seiner eigenen Natur gelegenen Grund seines Zweifelns und Suchens, tut ihm sein eigenes Wesen kund und gibt ihm den entscheidenden Anstoß, demgemäß zu handeln. Und dieses, neben der Belehrung darüber, daß für ihn die āśrama's nicht nötig sind, ist der eigentliche Gewinn Śuka's aus der Unterweisung Janaka's.)

44 Ohne daß du es selber weißt, ist unüberbietbar deine Einsicht, unüberbietbar dein Gang, unüberbietbar deine Yogaherrlichkeit. Obschon die Erkenntnis längst (dunkel) in dir vorhanden ist (und dich voran treibt), trittst du diesen höchsten Gang nicht an, weil du dich des Heiles ermangelnd wähnst auf Grund deiner Jugend, deiner Zweifel, und deiner Furcht [2]). Jetzt aber wo du durch einen wie mich [3]) von deinen Zweifeln befreit bist und die Knoten des Herzens dir gelöst sind, wirst du mit reinem festem Entschlusse diesen höchsten Gang (aus dir selber finden und) antreten. Die Erkenntnis ist in dir da, von Begierden bist du schon

1) Und so ein jitendriya werden.
2) Aus Vers 47 ist Bhavān zu ergänzen.
3) Durch einen so unbedeutenden wie mich. Bescheidenheitsformel.

frei, dein Sinnen (auf die Erlösung) ist fest. (Also zerreiße selber die Fesseln und entschließe dich), denn ohne starken Entschluß kommt man nicht zu jenem Höchsten. Lust und Leid sind dir gleich, begierlich bist du nicht, weder Verlangen nach Gesang und Tanz noch Leidenschaft regt sich in dir. An Verwandte bist du nicht gebunden, Furcht vor Gefahren hast du nicht. Gold gilt dir gleich dem Erdklumpen und Stein. So sehen ich und alle Einsichtigen, daß du den Weg, den höchsten, unverweslichen, unvergänglichen ja längst angetreten hast. Das, was die Frucht des Brahmanen und was das Wesen des Erlösungszieles sei, hast du mich gefragt. D u b i s t j a m i t t e n d a r i n! Für dich gibts nichts weiter zu fragen.«

(Die Bahn für Śuka ist nun frei, denn die Ausnahme vom allgemein gültigen aśrama-Zwange trifft nach Janaka's Tiefblicke auf ihn zu, und dieser »Zweifelsknoten seines Herzens« ist endgültig für ihn gespalten. Aber das große Erlebnis der »Allwerdung«, das nur durch den Entschluß zu gewaltsamem Hindurchbrechen in mächtiger Yoga-Konzentration erreicht werden kann, ist noch nicht reif. Darum findet er auch zunächst diesen »Entschluß« noch nicht. Er kehrt noch einmal zum Vater zurück, und der Erzähler hat Gelegenheit durch Schilderung des Idylls im traditionellen Brahmanenheime Vyāsa's und durch Kontrastierung mit den übrigen Schülern Vyāsa's das Außerordentliche von Śuka's höchstem Gang fein vorzubereiten.)

Kap. 335.

[1] Auf diese Worte hin zog Śuka, gereiften Selbstes, nach gewonnener Lösung seines Zweifels, mit seinem Selbst eingegangen in sich selbst und das Selbst schauend durch das Selbst, still von dannen, glücklich über das erreichte Ziel und beruhigt, dem Winde gleich (an Eile), das Antlitz gen Norden gewendet, zum Śaiśira-gebirge (der Wohnstätte Vyāsa's).

(Dieses Gebirge liegt, wie wir gesehen haben, hoch im höchsten Norden, weit jenseits des Himalaya, ja des Meru und Hari-Gebirges, jenseits auch vom Hunnen- und Chinesenland. Der Redaktor verwechselt es aber trotzdem mit dem Himalaya und legt darum hier eine Schilderung desselben und eine Erzählung von Ortslegenden, obendrein mit einem ganz zwecklosen Auftreten des Narada ein, die wir ausscheiden.)

[25] Auf der Ostseite an einem abgelegenen Bergeshange dieses herrlichen königlichen (Śaiśira-)Gebirges lehrte Vyāsa die Veden seine vier Schüler, nämlich den Sumantu, den herrlichen Vaiśampayana, den hochweisen Jaimini und den kasteiungsreichen Paila. Am Gebirge angekommen erschaute der Reibholzentsprossene, wie die Sonne am Himmel reinen Selbstes, die liebliche Stätte der Siedelei seines Vaters. Und alsbald erschaute auch Vyāsa ihn, seinen Sohn, der Sonne an Glanz gleich, mit tejas umgeben wie lohendes Feuer, gleichgültig gegen Baum und Fels und alle anderen Sinnesdinge, Yoga-angeschirrt, wie er gleich einem von der Sehne geschnellten Pfeile herankam. Er kam und berührte die

Füße seines Vaters und nahte mit Gruß auch den andern nach Gefallen [1]). Dann erzählte er dem Vater freudigen Herzens die ganze Unterredung mit Janaka.

(Es wird nun erzählt, wie Vyāsa ihn und seine Schüler weiter lehrt, bis diese absolviert haben, wie die Schüler dann entlassen werden und nach Indien ziehen, um hier den gewöhnlichen Beruf des Hauspriesters und Lehrers auszuüben, während Śuka daheim bleibt. Vyāsa ist traurig über die Trennung von seinen Schülern und läßt voll Schwermut ab vom weiteren Studium. Da kommt Narada und ermahnt ihn, mit seinem Sohne Rezitation und Studium des Veda wieder aufzunehmen, und erzählt zur Unterhaltung von beiden geschwind noch einige Geschichten, die mit der Erzählung nichts zu tun haben. Vyāsa nimmt mit Śuka das Studium wieder auf. Da aber greift Vischnu selbst ein und unterbricht dieses für den Helden der Erzählung längst überflüssige Geschäft).

Kap. 336.

[46] Auf Narada's Wort hin trieb Vyāsa mit Śuka wieder die Vedarezitation und mit seinem lauten und kunstgerechten Getön erfüllte er sozusagen die Welt. Als die beiden so übten und alle die vielen Gesetze vortrugen, da begann ein Wind, von einem Seesturme aufgeregt, sehr mächtig zu stürmen. Da sagte Vyāsa: »Mit dem Studium ist es vorbei«. Śuka, auf diese Weise vom Vater zurückgehalten, wollte wissen, warum.

(Er will wissen, warum der Wind das Studium verhindert. Hierauf gibt Vers 77 die Antwort. Der Redaktor aber nimmt die Gelegenheit, eine Theorie aller möglichen Windarten, der Leibes- wie der äußeren Winde, zu entwickeln, die wir überschlagen.)

[77] (Vyāsa antwortet): »Ein Wunderzeichen (von Vischnu) ist es, daß dieser gewaltige Berg plötzlich durch diesen (unversehens) hervorbrechenden Sturm erschüttert wird. Nichts anderes als Vischnu's eigener Hauch ist nämlich dieser Wind. Sodald er sich mit Ungestüm plötzlich erhebt, dann taumelt die Welt. Bei so heftigem Wehen studieren die Brahmankundigen das (Wort-)brahman nicht. Denn es heißt: »Windscheu ist das (Wort-)brahman (= Veda)«. Es würde daher, wenn bei Sturm rezitiert, sich gequält fühlen.« Nachdem er so gesprochen, ging Meister Vyāsa (für einige Zeit) fort zur Himmelsgangā, (vermutlich um die Zeit mit einer Pilgerfahrt auszufüllen) [2]), nachdem er seinem Sohne noch zugerufen hatte: »S t u d i e r e , s t u d i e r e«.

Kap. 337.

(Den allein gelassenen Śuka besucht Narada, und Śuka stellt auch ihm seine Fragen.)

[1] In dieser Zwischenzeit kam Narada wieder zu Śuka, der seinem Studium oblag, zugleich voll Verlangen, nach Veda-Dingen zu fragen. Er bot dem Rishi die Gastspende und ehrte ihn nach Veda-Vorschrift. Darüber erfreut sprach Narada: Sag mir, was Heilvolles ich dir gewähren

1) D. h. mit weniger strengem Zeremoniell.

2) Vielleicht hatte das üble Omen ihn zu solcher Pilgerfahrt veranlaßt.

soll. Śuka erwiderte: »Verhilf mir zu dem, was in dieser Welt das wahrhaft Dienliche ist«.

(Narada hält eine sehr weitschweifige Rede, deren Hauptpointe das Leidvolle dieses Weltseins ist. Weltverdruß zu erzeugen, gutes Karman zu wirken, um damit den Gang der Devas zu gehen — viel mehr kann er Śuka's Heilsdurste nicht bieten. Die Rede ist zweifellos vom Redaktor weitschweifig ausgestopft, ihr ursprünglicher Sinn ist gewiß der gewesen, Śuka's »Verdruß« aufs höchste zu steigern, was ihr auch aufs beste gelingt. Sie schließt mit den Worten, die wohl ursprünglich sind:)

Kap. 339.

45 Das, wodurch die Devas, die Welt der Sterblichen hinter sich lassend, zum Himmel gegangen sind, dieses Geheimnis habe ich dir kund getan.

(Aber Śuka verlangt nicht in den »Himmel« der Devas, der selber eine Stätte der Unvollkommenheit und der Wiederkehr ist. Ihn verlangt nach »dem höchsten Gang«.)

46 Śuka sann über diese Worte standhaft nach, aber zur Erledigung seines »Zweifels« kam er dadurch nicht. (Sein nirveda bricht jetzt vollends durch.) (Er sprach:)

47 »Nichts als Plage wird uns durch Söhne und Weiber (also durch den Weg der drei aśrama's). Gelehrsamkeit und heilige Schrift bringen nichts als Mühe. Was ist die d a u e r n d e S t ä t t e, frei von Plage, reich an Glück?«

48 Darauf eine Weile über einen entschiedenen (zweifelfreien) Weg für sich selbst sinnend, (sagte er sich). »Ich kenne das Gesetz von oben an bis unten aus. Und doch, wie kann ich unverknüpft (mit Hemmungen) den Gang zum wahren Heile gehen, den allerhöchsten Gang, auf daß ich nicht wiederzukehren brauche in diesen Ozean von Geburt und Samsara? 50 Denn (nicht nach Devawelten) sondern nach dem höchsten S e i n s z u s t a n d e verlangt mich, von dem es keine Wiederkehr gibt, aller Anhaftungen frei und voll endlicher Gewißheit hinsichtlich des Ganges. 51 Dorthin allein will ich, wo mein Selbst seine Rettung erlangt wo ich unverweslich, unvergänglich Bestand haben werde ewiglich. 52 Nur durch den Yoga ist dieser höchste Gang zu erreichen. Der Yogaübende aber hat nicht zu schaffen mit dem Wege der »Werke«. 53 (Sein Entschluß bricht durch.) Den Yoga will ich ergreifen, will das Haus des Leibes verlassen [1]), will zum Winde werden und eingehen zur Glutfülle der Sonne. 54 Denn die Sonne kennt ja kein Hinschwinden wie es der Mond tut, der durch die Scharen der Sura's (ausgetrunken wird und so) erschüttert absinkt (von seiner Fülle) um wieder aufzuklimmen: denn in stetem W e c h s e l schwindet er ja und füllt sich wieder. Da ich das weiß, so verlangt mich nicht nach (ihm und seinem unaufhörlichen) Abnehmen

1) Das bedeutet nicht den Tod, auf den noch zu warten auch Janaka ihn verwiesen hatte, sondern das ist die Kraft des Yogin, aus seinem Leibe frei sich zu lösen.

und Zunehmen. [56] Die Sonne hingegen erwärmt die Welt mit mächtigen Strahlen, ihr Rund nimmt nie ab und überall her zieht sie Glut an sich. Drum verlangt mich, einzugehen in die Sonne, glutentflammt. Da will ich weilen unbezwingbar, mein Inneres frei von allen Anhaftungen. Diesen Leib will ich (frei) abwerfen und am Sonnensitze mit den Rishis weilen in der Sonnenglut, der (für andere) schwer erträglichen.

(Aber dieser Sonnengang ist nur der Anfang:)

[59] Fahrt denn wohl, ihr Bäume und Elefanten, ihr breiten Gebirge und ihr zehn Himmelsrichtungen, auch ihr Devas und Geister, ihr Elfen und Piśacas, ihr Schlangen und Trolle: denn eingehen will ich in alle Wesen in allen Welten. Vorbei ist es mit dem Zweifeln (und Suchen).«

[61] Da nahmen Śuka und Narada voneinander Abschied. Śuka aber eilte seinem Vater nach, grüßte ihn, machte pradakshina und sagte ihm dann Lebewohl. Auf das Lebewohl des Sohnes hin sprach zu ihm der Rishi mit Freundlichkeit: »Ach, ach, mein Sohn, bleibe doch jetzt wenigstens so lange, daß ich mein Auge noch einmal an dir ergötzen möge.« Aber Śuka (endlich zum Durchbruche des »Entschlusses« gekommen und) von allem Zögern frei geworden, frei der Rücksicht und des Anhangens, dachte der Erlösung allein und setzte seinen Sinn fest auf das Gehen. Er verließ den Vater und stieg empor zum Rücken des Kailasaberges, von Scharen der Siddha's bewohnt.

Kap. 380. Śuka's Allwerdung.

[1] Zum Gipfel aufgestiegen, setzte sich der Vyāsa-sohn nieder an einem ebenen und einsamen Orte, frei von Gesteinsplittern. Dem śastra und der Regel entsprechend »festigte« er das »Selbst« [1]) der Reihenfolge nach in allen Gliedern von den Füßen aufwärts, kundig der Uebung in der rechten Ordnung. Dann saß er da, das Gesicht ostwärts gewandt zur Sonne, die alsbald aufging, in Selbstzähmung, Hände und Füße zusammenfügend [2]). Kein Vogelgeflatter, kein Laut, kein Zuschauen war, wo der weise Vyāsa-sohn zur Yoga-übung geschritten war.

[5] Da ging ihm auf die Schau des Selbst [3]), frei von allen Anhaftungen und ein (Jubel)lachen lachte da Śuka, als er dies Höchste gewahrte.

---

1) Technischer Ausdruck. Er konzentriert das Selbst nacheinander in ein bestimmtes Glied und hält es dort fest.

2) Nämlich die Beine kreuzweis und die Hände ineinander gelegt im Schoße, oder vielleicht einfach: fest an sich ziehend.

3) Was also bisher darüber gesagt war (vgl. z. B. 335, 1) war lapsus oder Eintragung des Redaktors.

[6] Und aufs neue Yoga übend ward er Groß-Yoga-Herr und erhob sich in die Lüfte [1]).

(Hier trifft er wieder den überall schweifenden Narada.)

[7] Da umwandelte er den Narada und tat ihm seine Yoga(erfahrung) kund (in Worten, die an Buddha's Siegesruf erinnern):

»Erschaut ist der Weg. Ich habe es gewagt [2]). Fahr wohl, Kasteiungsreicher:
Mit deinem Verlaub [3]) werde ich weiter den Gang gehen zum erwünschten Ziel.«

[8] Ihn grüßend und von ihm verabschiedet wandte er sich neuer Yogaübung zu, und durch sie trat er ein in den Aether.

[10] Als er aber so, vom Kailasarücken aufgefahren, durch die Luft fahrend, zum Himmel schwebte, der herrliche Vyāsa-sohn, in voller Gewißheit, da schauten ihn, den mit Gedanken- und Windesschnelle hinfahrenden, alle Wesen.

[12] Mit (Yoga)entschluß alle drei Welten in seinen Sinn fassend [4]), hatte Śuka, an Glanz dem Feuer gleich, seinen himmlischen Weg angetreten. Und so auf dieses eine nur bedacht, nicht abschweifend von diesem Ziel, ohne Furcht, sahen ihn dahin fahren alle Wesen, die beweglichen wie die unbeweglichen, und ehrten ihn regelrecht, ein jedes nach seinem Vermögen: die Himmelsbewohner ließen himmlische Blumen auf ihn regnen, die Gandharven und Apsaras waren verdutzt über seinen Anblick, die Rishis und Siddhas fragten mit höchster Verwunderung. »Wer ist der, der da durch die Lüfte fährt, durch Kasteiung zur Vollendung gelangt! Den Leib nach unten [5]), das Antlitz samt den Augen nach oben gerichtet fährt er im Sturme dahin.« [17] Śuka aber, die Stimme zügelnd (nämlich ohne auf ihr Erstaunen zu antworten oder es zu beachten) zog, fest zur Sonne blickend, ostwärts dahin. Die Apsaras-scharen, als sie ihn mit Macht heranfliegen sahen, aufgeregt und höchst bestürzt, riefen, mit ihrem Getön die ganze Welt erfüllend: Was für ein Gottwesen hat hier den höchsten Gang angetreten: Mit festem Entschlusse fährt es dahin wie ein von allem Gelöster, alles Begehrens freier. [20] Er aber nahte sich dem Malayagebirge, wo Urvaśi und Purvacitti immer verkehren. Und auch

1) Er verläßt den g r o b e n Leib, behält aber noch das linga, den inwendigen f e i n e n Leib.

2) Wörtlich: ich bin losgegangen.

3) Auch in der Seligkeit bleibt er noch höflich, denn Narada kann ihm nichts mehr verlauben oder helfen.

4) Mit dem Entschlusse, alle drei Welten zu erlangen, d. h. zu aller Welt zu werden.

5) Nämlich aufrecht wie ein Mensch. Gandharven und Apsaras schweben in wagrechter Lage.

diese erstaunten aufs höchste über diesen Rishi-sohn und sagten: Ah, welch Sammlung des Geistes bei diesem Vedabeflissenen. Wie der Mond wandelt er schnell zum Himmel hinauf. Unüberbietbare Einsicht hat er durch seinen Kindesgehorsam erreicht. Wie konnte nur sein Vater, der doch mit ganzem Herzen an ihm hing, diesen dem Vater ergebenen, in Kasteiung festen, vom Vater so sehr geliebten Sohn, von sich ziehen lassen!

24 Śuka hörte dieses Wort der Urvaśi und nahm es zu Herzen [1]). Und er wandte den Blick nach allen Richtungen, blickte hin über die weite Luft, über Felsen, Wälder und Haine, über Seen und Flüsse. Und alle diese Gottheiten (erwiderten seinen Blick), legten die Hände zusammen und schauten zu ihm auf. Da sprach er zu ihnen: Wenn mein Vater mir etwa nachkommen sollte und rufen sollte: »Śuka«, dann sollt ihr alle aufmerken und (mir nachrufend) ihm Antwort geben. Versprecht mir das alle, mir zu lieb. Da erwiderten ihm alle Himmelsrichtungen samt den Wassern und Wäldern, die Meere, Flüsse, Felsen allesamt: Wie du befiehlst, so soll es geschehen. Sobald der Rishi ruft, wollen wir ihm antworten.«

Kap. 341.

1 Als sie so gesprochen hatten, da trat Śuka ein in den Vollendungszustand, hinter sich lassend die vierfachen Fehler. Das achtfache tamas hatte er schon vorher hinter sich gelassen, nun warf er auch das fünffache rajas und darnach auch (das höchste der guna's) das sattva ab: wie ein Wunder wars. Und lohend wie rauchloses Feuer stand er fest in der ewigen Stätte [2]) ohne guna's, frei von den (Einzel)merkmalen [3]), im Brahman.

4 Da stürzten Meteore vom Himmel hernieder, die Himmelsgegenden flammten, die Erde bebte: wie ein Wunder wars. Bäume ließen ihre Zweige fallen, Berge ihre Gipfel, mit dumpf dröhnendem Getöse barst die Erde. Nicht leuchtete da der Tausendstrahlige (die Sonne), nicht flammte das Feuer; Seen, Flüsse, Meere wogten mächtig. Der Vasava (Indra) regnete süßes, duftendes Naß, auch wehte ein reiner Wind, himmlische Düfte heranführend.

8 Śuka aber, nun gegen Norden fahrend, erblickte zwei himmlische unvergleichliche Bergesgipfel, ähnlich dem Himalaya und dem Meru, weiß der eine, der andere gelb, silbern der eine, der andere golden, schön, glühend, hundert Meilen lang und hoch, beide aber eng aneinander (so daß Śuka hätte daran stoßen müssen). (Obwohl sie eng aneinander waren

1) Er entschließt sich daraufhin, seinem Vater einen letzten Gruß zu senden.

2) Nicht räumlich gemeint.

3) Oder »vom linga«, frei auch von dem »feinen« Leibe.

und keinen Durchlaß ließen), flog Śuka doch ohne Zögern heran. Und siehe da, alsbald sah man die beiden Gipfel sich trennen: wie ein Wunder wars. Und so hemmte dieser treffliche Berg, plötzlich sich mit seinen beiden Gipfeln auseinander begebend, Śuka's Lauf nicht. Darob erhob sich vom Himmel her großes Rufen aller Himmelsbewohner, und auch der Gandharven, der Rishis und was sonst in Felsen haust, als sie so Śuka den Berg durchziehen und diesen gespalten sahen. »Trefflich, trefflich« — so klang es von allen Seiten. [17] Śuka schaute dann, über sie hinziehend unter sich die Mandakini, den lieblichen Strom [1]). In ihr spielten und badeten lustige Apsaras. [18] Als sie, kleiderlos wie sie waren, Śuka leergewordener Gestalt, herankommen sahen, ward vor Schreck ihr Aussehen verstört, [29] und erregt und kopflos duckten sie sich ins Wasser oder schlüpften in die Büsche oder fuhren in die Kleider.

[19] Inzwischen hatte Vyāsa Śuka's Abzug erkannt. Von Sehnsucht erfüllt folgte er ihm, auch seinerseits den Hochflug antretend. [20] Śuka aber, schon hoch über dem Winde fahrend, nachdem er seine Yogakraft hatte kund werden lassen, w u r d e n u n a l l w e s e n d [2]) (und verschwand damit vollends dem sterblichen Auge).

[21] Vyāsa hatte inzwischen den (schnellsten) Groß-yoga-flug angetreten, und war durch diesen in kurzer Zeit dem Śuka nahe nachgeflogen. Er hatte mit angesehen, wie Śuka durch die gespaltene Bergspitze ging. Und noch priesen die Rishis Śuka's Wundertat. Da plötzlich klang dem Śuka nach mit langgezogener Stimme und mit gellendem Schrei, so daß es durch alle drei Welten klang, vom Vater selbst ausgestoßen der Ruf: »Śuka!« [24] Śuka aber, der Fromme, a l l g e g e n w ä r t i g g e w o r d e n, das A l l z u m S e l b s t e h a b e n d, a l l h i n - g e w e n d e t, rief zurück, es lang nachklingend lassend: »Ah«. Und alsbald wiederholte die ganze Welt des Beweglichen und Unbeweglichen Śuka's Ruf, indem auch sie diesen einsilbigen Laut »Ah« ausstießen. Und von da an bis heute wiederholen die Wesen einzeln ausgestoßene Rufe vor Berg-schluchten oder -rücken, indem sie damit immer noch dem Śuka nachrufen [3]).

So hatte Śuka, obschon nun bereits unsichtbar geworden, dem zurückbleibenden Vater (zum Troste) seine Herrlichkeit kund getan [4]), dann aber

1) Das ist die Himmelsgangā, vielleicht die Milchstraße, zu der Vyāsa gegangen war und über der Śuka jetzt hoch dahinzieht. — Vers 29 gehört zu Vers 18.

2) Das heißt nicht, daß er »sich in den Elementen auflöst« und zerrinnt. Sondern im Gegenteil, daß er das All in sich hereinnimmt, so wie es Mahadeva verheißen hat. Darum kann er die drei Welten mit seinem tejas »einhüllen«.

3) Der Sinn ist durchsichtig. Śuka selbst, all-wesend geworden, hallt dem Vater entgegen aus allen Wesen.

4) Indem er noch einmal gerufen, also den Guna des Aether noch einmal verwandt hatte.

ließ er wie alle anderen Guna's so auch den Guna des Lautes fahren und kam zur höchsten Stätte selbst (zum nirguna-brahma-bhāva).

[28] Vyāsa aber, als er so die Größe seines Sohnes von unermeßlichem tejas geschaut hatte, setzte sich auf einem Bergvorsprunge nieder, seines Sohnes sinnend, und seines Sohnes Erlöstheit und seine eigene Gebundenheit erkennend (und vergleichend) ward er froh und beschämt zugleich. [32] Zu ihm aber trat, umringt von Devas, Gandharven und Rishis, Śankara (Mahadeva), der Erhabene, den Pinakastab in der Hand und ihn in seinem Sohneskummer tröstend sprach er: »Feuer, Erde, Wasser, Wind und Luft an Kraft gleich — einen solchen Sohn hast du einst von mir begehrt, und als ein solcher ward er dir geboren, voll brahma-tejas und rein, zustand gebracht durch deine Kasteiung und meine Gnade. Nun hat er das höchste Ziel erlangt, unerreichbar den Menschen ungezügelter Sinne, ja selbst den Götterwesen. Warum also trauerst du ihm nach. So lange die Berge stehen, so lange die Meere bleiben, solange wird dir mit deinem Sohne unschwindender Ruhm sein. Auch sollst du durch meine Gnade einen Schatten (Nachbild), deinem Sohne ähnlich, dich niemals verlassend in dieser Welt schauen.« — [39] So von Bhagavat Rudra selber (mit seinem Geschick) versöhnt und diesen Schatten schauend, kehrte der Muni voll Freude heim. — —

Es ist zwar immer gefährlich, Altes mit Modernem zu vergleichen. Und doch, wem fielen nicht bei Śuka's Geistesfluge — denn ein solcher ist es, er ist ja śūnyākāra, das heißt »leer der körperlichen Gestalt« — die Verse Goethes und sein Erlebnis ein:

Von Gebirg zu Gebirg
Schwebet der ewige Geist,
Ewigen Lebens ahndevoll.

Zu Śuka's »Allwerdung« und Aufnahme des All in sein Selbst vergleiche man die Worte des jungen Schleiermacher (Reden über die Religion, hrsg. R. Otto, 5. Aufl. S. 47): »Ich liege am Busen der unendlichen Welt. Ich bin ihre Seele. Denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes. Sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen.« — —

Eine religionsgeschichtliche Bemerkung zu unserem Śukastücke sei noch gestattet. Viel beachtet ist heute das eigentümliche Religions- und Mythengebilde der »Mandäer«, die in babylonischem Lande saßen und in Resten noch erhalten sind. So oft ich ihre Texte (in der Uebersetzung von Lidzbarski) lese, fühle ich eine seltsame Verwandtschaft mit »indischen« Altertümern der Tradition. Auch in der Śukalegende sind — offenbar schon halb-

vergessen und nur zufällig und fragmentarisch erhalten — einige Züge, die in dieser Hinsicht zu bemerken sind. Woher kommt diese Betonung des Nordens? Vyāsa wohnt nicht in Indien, auch nicht im Himalaya, sondern in einem Gebirge jenseits von Himalaya, ja von Meru- und Harigebirge, jenseits von Chinesen und Hunnen. Aus diesem hohen Norden sendet er seinen Sohn nach Indien. Von da aus gehen seine Schüler, die vier oben genannten Altmeister indischer Weisheit. Śuka selber, als er zuerst gen Osten geflogen ist, wendet sich zuletzt, als er sich der letzten Vollendung naht, »gen Norden«. (Er sucht die »beständige Stätte«. Dhruva, der Nordstern, ist und heißt der »Beständige«.)

Zugleich scheint diese Nordstätte eine Stätte Vischnu's zu sein (im Unterschiede vom südlicher gelegenen Kailasa und Himalaya, wo Mahadeva-Śiva regiert.) Denn nicht Śiva, sondern Vischnu sendet dortoben seinen Wind. Vischnu aber ist Narayana. Und von Narayana erzählt uns dasselbe Buch des Mahabharata im Nara-narayaniyam, es erzählt besonders von seiner Stätte im höchsten Norden, ebenfalls weit nördlich vom Meru. Diese Stätte heißt Śveta-dvipa, das weiße Land [1]), und es liegt am weißen Milchmeer. Dort oben hat Narayana die Stätte seines unmittelbaren Wohnens. Dort ist alles voll Licht und unermeßlichem Glanz. »Glanzort ist dieses Land.« Und dort wohnen die Narayana mit reinem Kult dienenden Wesen, seine »Bhakta's«, die keinerlei blutige Opfer kennen, sondern ihren Kult vollziehen durch Hymnen und durch das Murmeln von beständigen Gebeten. Es sind nicht Menschen, sondern offenbar »Siddha's«, mit glänzenden Leibern von seltsamem Aussehen. Narayana selber aber ist ausgezeichnet durch sechs Kardinaleigenschaften, die sein »offenbares« Wesen ausmachen, unterschieden von seinem unoffenbaren. Sie werden in drei Vyuhas, in drei Hypostasen, hypostasiert gedacht. Ihm wird gedient durch »bhakti«, durch Liebe und vertrauende Verehrung.

Liest man nun Ginza, 1, 3 ff., so könnte man glauben, einen Hymnus auf diesen Narayana zu lesen. Fast kein Zug ist darin, der bei Narayana nicht wiederkehrte. Auch die Religion zu dem Gott des Ginza ist reine Bhakti: »Wer auf ihn traut, kommt nicht zu schanden. Wer seinen Namen aufrichtig preist (die beständige Nennung und Anrufung des Namens »Narayana« ist ebenfalls ein wesentlicher Zug seines Kultes), kommt nicht zu Fall, wer im Vertrauen auf ihn dasteht, wird nicht erniedrigt«. »Wisser und Seher« heißt er, wie Narayana. Er ist der »reine Glanz« und das »große Licht« (mahaprabha und mahadyutih). Unsichtbar, unbegrenzbar, ohne Genossen. Von seinen Frommen heißt es, wie von den Bhakta's: »er verlieh ihnen, die in Lichtwolken stehen, Gebet und Lobpreisung«. Er ist »ganz Glanz, ganz Licht, ganz Leben, ganz Treue, ganz Liebe, ganz Mitleid (karuna)« und er ist »ganz Augen und ganz Gesicht«: Lieblingstermini für den indischen Gott. »Er sitzt im hohen Norden«, der Vater aller Uthras. Zugleich wohnt er in »den oberen Höhen«, und sein Land im Norden verfließt mit den Himmelsräumen, wie auch in Indien die Antwort auf die Frage, wo denn der Himmel und das Himmlische sei, gelegentlich beantwortet wird mit: im Norden. Von ihm gehen (zwar nicht sechs aber) »fünf gewaltige große Eigenschaften« aus, die auch hypostatischen Charakter an sich haben. Seine »Tiefe« wird gepriesen, wie das gambhiratvam des Brahman. »Die Sonne geht vor ihm nicht unter und die Leuchten seiner Stadt erlöschen nicht«, wie in Śveta-dvipa. Vor ihm opfern sie kein Schlachtopfer, essen kein Fleisch, wie die Bhakta's; und die Blätter seines Kranzes, den er trägt wie Narayana, verwelken nicht, sowenig wie die Narayana's. Lieblicher Duft weht an seiner Stätte, wie auch dort. Die Jordan seiner Lichtwelt sind voll weißen Wassers, weißer als Milch, und seine Diener schreiten über »jener weißen Erde des Aethers« dahin. Auch ihr Aussehen ist von besonderer Art, v. 59, und was dem Narada, der Śveta-dvipa erschaut, besonders auffällt, dasselbe tun auch sie: »Sie alle stehen da mit Gebet und

1) Siehe R. Otto: Vischnu-Narayana, S. 32: Narayana, der Gott von Śveta-dvipa.

Lobpreis, mit wundersamen Gebetsordnungen und Hymnen.« Flink sind sie in ihrem Gange, gleich dem Gedanken, wie der Gang eines Siddha. Das fromme Gebet in 14, 103: »Von der Finsternis zum Lichte, von Irrtum zur Wahrheit« sieht fast aus wie das alte indische Gebet: asato ma sad gamaya, tamaso ma jyotir gamaya, mrityor ma amritam gamaya. Das Gebet von 16, 24: »Bei eurem Stehen und eurem Sitzen, bei euerm Gehen oder Kommen, bei euerm Essen und euerm Trinken, bei euerm Ruhen und euerm Liegen, bei allen euern Handlungen nennt und preiset den Namen des hohen Lichtkönigs« könnte geradezu wie ein Plagiat aussehen, wenn man es vergleicht mit dem Gebete an Narayana, das ich in meinem Buche: Vischnu-Narayana auf S. 43 übertragen habe.

Noch sonderbarer ist die Analogie zwischen »Dem höchsten Lichtkönig (einem persönlich gedachten Herrn und Gotte) und dem hinter ihm stehenden Abstraktum des »ersten Lebens« einerseits und dem persönlich gedachten Iśvara oder Gotte und dem hinter ihm liegenden »Brahman« unpersönlicher Art andererseits. Die Ähnlichkeiten zwischen jenem »ersten Leben« und dem Brahman sind auffallend. In beiden Fällen: ein Wesen seltsamer Abstraktheit und Unbegrifflichkeit, der Gegensatz von unoffenbar und offenbar, avyakta und vyakta, die Prädikation durch negative, entschränkende Prädikate, die Namen von Licht und Leben, die übereinstimmend und in gleichsinniger Verbindung in Brihadupanishad, 4, 4, 6 f. wiederkehren: »Das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht.« Ganz auffallend aber ist, daß das »höchste Leben« über »allen Werken« ist, genau wie das Brahman akartri ist. Sodann die Vorstellung des zwischen das höchste Prinzip und die Welt sich einschiebenden Demiurgen (Hiranyagarbha), das Eingehen des schöpferischen Prinzipes in die »Urwasser«, das »Beten« des ersten Prinzipes, das an das tapas erinnert, das in Indien das schaffende Prinzip übt, das Leben, das »ersann in seinem Innern«, wie das Brahman »aikshata«, das Leben, das »aus sich selber entstand« — svayambhu, und das zur Weltschaffung geistig »Söhne« hervorbringt, wie Brahmā zu weiterer Weltschaffung sich »geistige Söhne« als Unterdemiurgen erzeugt.

Endlich das Wichtigste: die Mandäer sind eine »Täufersekte«. Der Jordan ist ihr heiliger Taufstrom. Dieser Jordan ist zugleich ein merkwürdig nebelhaftes Gebilde: alles fließende Wasser kann Jordan werden und heißen. Und zugleich ist der Jordan eigentlich nicht ein irdischer Strom, sondern ein Götterstrom, aus dem göttlichen Norden und zugleich von himmlischer Abkunft. — Nach Śukā's Geburt aber kommt alsbald die heilige Ganga, der Jordan des Ostens, herab und tauft ihn mit sich selbst. Und wenn es eine »Täufersekte« gibt, so sind es die Brahmanen bis auf diesen Tag, in derem täglichen Ritual das Bad und das Tauchbad unvermeidlich ist. Die Ganga aber ist der Strom aus dem Götternorden, zugleich himmlischer Herabkunft (Mandakini). Und die großen heiligen Ströme Indiens sind entweder selber die Ganga oder stehen mit ihr in mystischer Beziehung, wie die Wasserflüsse Babels alle »Jordan« sein können.

Wie erklären sich diese Analogien? Handelt es sich um ein gemeinsames uraltes arisches Erbgut, das dann im Westen eingebettet wird in fremdes gnostisch-dualistisches Bett und in fremde Stoffe?

Noch in der indischen Spätgeburt des Mahayanabuddhismus kehrt als ewiges jenseitiges Heilswesen wieder der Buddha mit dem rätselhaften Doppelnamen: Buddha Amitabha-Amitayus. Das heißt: Unendlicher Glanz — Unendliches Leben. Er verbindet in sich die Züge jenes »Ersten Lebens« und »des Herrn der Größe«, und wie dieser hat er seinen »Mittler« Avalokite Śvara, der, wie der mandäische Mittler, rettend zu den Menschen herabblickt und herabsteigt. Er hat auch seine Glanzstätte, wo seine Bhakta's ihm dienen: diese liegt nun allerdings nicht mehr im Norden, sondern im Westen.

DIE ÄSTHETISCHE AUTONOMIE ALS PROBLEM DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART.

VON

HELMUT KUHN (BERLIN).

I.

Wenn wir die Bedeutung und die Behandlungsweise, die das Problem der ästhetischen Autonomie in der Philosophie der letzten Jahrzehnte gefunden hat, darstellen wollen, kann es nicht die Absicht sein, ein bloßes Referat über verschiedene nur durch ein Thema lose zusammenhängende Forschungsergebnisse zu liefern. Ein Literaturverzeichnis, das auf diese Forschungen selbst verweist, täte, wenn nichts als Hinweis geplant wäre, bessere Dienste. Aber ebensowenig können wir, was die neueste Kunstphilosophie für die Frage der Autonomie gibt, an einer als richtig gesetzten Theorie messen, ihre Ergebnisse als Versuche in der Richtung auf eine vorhandene Lösung betrachten. Denn es wäre dann zuerst die Anerkennung dieser angeblichen Lösung zu gewinnen, ein Unterfangen, das sich ein Aufsatz, und noch dazu ein Aufsatz wesentlich kritischer Art, unmöglich anmaßen kann. Es bleibt ein Mittleres, worauf sich jede wissenschaftliche Diskussion gründet: sie muß ein Problem als ein irgendwie Bestimmtes voraussetzen. Das Problem selbst stellt einen Inbegriff sachlicher Forderungen dar, die sich aus einer gewissen Situation des wissenschaftlichen Denkens ergeben. Es formulieren heißt: Forderungen aufstellen, die den Bezug auf eine bestimmte Lösung in sich tragen, ohne sie selbst vollständig zu enthalten. Obwohl die Richtigkeit der Problemstellung sich erst aus der Lösung erweisen läßt, muß es leichter sein, für den geringeren Grad der Bestimmtheit, die sich in der Problemstellung findet, Anerkennung zu gewinnen, als für die vollständige Bestimmtheit der Lösung. Auch von einer bestimmten Formulierung des Problems aus ist es möglich, Lösungsversuche als genügend oder nicht genügend zu beurteilen, zu

sagen, ob sie die Forderungen, die sich aus einem vorliegenden Sachverhalt für die Erkenntnis ergeben, erfüllen oder nicht erfüllen, subjektiv ausgedrückt: ob und wieweit sie befriedigen oder nicht befriedigen.

Der in unserem Fall vorliegende, der Erkenntnis aufgegebene Sachverhalt ist die Kunst. Welches sind nun, fragen wir, die sachlichen Forderungen, denen sich die heutige Wissenschaft mit dem Problem der Autonomie gegenübergestellt sieht? Wir unterscheiden zwei Stufen der Betrachtungsweise, in denen sich das Problem als Forderung entfaltet und die zugleich die Interessensphären verschiedener Wissenschaftsgebiete bezeichnen. Zuerst ist durch die Gegebenheit der Kunst selbst und durch ihre Anerkennung als eigentümliches Phänomen die Aufgabe gestellt, die Gesetzmäßigkeit dieser Eigentümlichkeit aufzuweisen, in Begriffe zu fassen, wodurch Kunst als solche für uns bestimmt ist. Auf dieser Stufe, wo es sich um die Grundlegung der Kunstphilosophie handelt, muß der Begriff der Autonomie von fundamentaler Bedeutung sein; garantiert er doch erst die Bestimmtheit des Gegenstandes der Untersuchung. Aber er bedeutet auch vorläufig nicht mehr als seine eindeutige Bestimmtheit, und alle praktischen Folgerungen, etwa auf eine entsprechende Stellung der Kunst im Kulturganzen, sind zu vermeiden. Ob die autonome Bestimmung als eine Art des dinglichen Seins oder als eine gewisse Erlebnisart gedacht wird, lassen wir dahingestellt und halten uns an die in jedem Fall unbezweifelbare Forderung autonomer Bestimmtheit. Auf der zweiten Stufe der Betrachtung sehen wir die Kunst nicht mehr in der isolierten Vertretung durch das Kunstwerk oder das Erlebnis, sondern als ein Glied in der Ganzheit der Kultur. Hier verlangt der Autonomiebegriff eine Einschränkung und Ergänzung durch einen anderen Begriff, der ihn nicht etwa aufhebt, sondern in sich enthält, eben durch den Begriff der Kultur.

Man könnte noch eine dritte mittlere Stufe der Betrachtung ansetzen, die von der subjektiven Bestimmung der Kunst als einer Erlebnisart ausgehend, nach ihrem Zusammenhang im Einheitsbezug der geistigen Funktionen fragt. Aber sie schließt sich offenbar so eng an die Betrachtung der Kunst als Kulturfunktion an, daß wir hier auf ihre Absonderung verzichten können. Wohl aber wird eine weitere Differenzierung der von uns als zweite Stufe bezeichneten Betrachtungsweise erforderlich sein. Die Eingliederung der Kunst in die Kultureinheit läßt sie nämlich auf doppelte Art verstehen. Zuerst können wir die Kunst rückblickend als Ausdruck eines »Zeitgeistes« oder einer »Kulturgesinnung« betrachten oder wie wir sonst das Zentrum der hypothetisch

in der Geschichte angesetzten Einheitsformen der Kultur benennen. Die Kunst in ihrer historisch bestimmten Form erscheint als ein Teil einer geschichtlichen Gestaltseinheit, ohne daß damit über ihr tatsächliches Verhältnis zu den sonstigen Kulturgebieten, der Religion etwa oder der Wissenschaft, etwas Näheres ausgesagt wäre. Sodann ist die Kultur aber nicht nur als eine theoretische, sondern auch als eine praktische Einheit zu verstehen, d. h. als eine Einheit von aktuellen Zwecken, als Wirkungseinheit. Die Frage der Autonomie erhält hier ihre praktische Form, in der sie für die Geistesgeschichte des neueren Europa eine so bedeutende Rolle gespielt hat. Welchen Zwecken, wird hier gefragt, darf die Kunst sich unterordnen, ohne ihre Autonomie d. h. ihren Kunstcharakter einzubüßen? Mit dieser Frage ist die Bestimmung des Verhältnisses der Kunst zu den übrigen Kulturformen gefordert.

Das Problem der Autonomie reicht demnach durch drei verschiedene Höhenlagen, in denen es jeweils verschiedenen, aber durch die Einheit des aufgegebenen Gegenstandes zusammenhängenden Forderungen entspricht. Zuerst soll es den Begriff der Kunst festlegen und unzweideutig abgrenzen, es soll, wenn wir die Kunst als Form eines bestimmten Wertes ansehen dürfen, die autonome Geltungsart dieses Wertes definieren. Sodann wird gefordert, daß die Kunst, ohne daß das festgestellte Prinzip der Autonomie verletzt würde, als Glied der theoretischen Kultureinheit erscheine, und endlich, daß sich unter Wahrung ihrer Eigentümlichkeit ihr Verhältnis zu den übrigen Kulturformen praktisch bestimme. Die drei Schichten der einen Problematik deuten auf die Interessensphären verschiedener Disziplinen, ohne daß sie sich auf diese mechanisch verteilen ließen. Die grundlegende Definition der Autonomie oder die Bestimmung der ästhetischen Geltungsart wird die Aesthetik als ihre erste Aufgabe betrachten. Die Einordnung der Kunst in die theoretische Kultureinheit ist mit dem Problem der Geschichte, vor allem der Kunstgeschichte gegeben. Die Kunst als Teil der praktischen Kultureinheit wird die Kulturphilosophie beschäftigen, und es werden in dieser dritten Schicht des Problems zugleich praktische Fragen zu beantworten sein, die sich aus einer besonderen Lage der Kultur ergeben.

Mit der Aufstellung der verschiedenen Forderungen, die sich aus der Problematik des Autonomiebegriffes ergeben, ist ein Prinzip der Beurteilung für unsere Zwecke hinreichend festgestellt. Wir müssen die vorliegenden Theorien daraufhin untersuchen, wieweit sie überhaupt den ganzen Umfang der Problematik erfassen, nach unserem Schema: wieweit sie den aus den drei unterschiedenen Schichten stammenden Forderungen genügen. Eine Theorie etwa, die die autonome Geltungsart des

ästhetischen Wertes feststellt, muß, wenn sie den Begriff der Kunst vollständig erfaßt hat, die Eingliederung der autonomen Kunst in die Kultureinheit wenigstens der Möglichkeit nach in sich enthalten. Umgekehrt muß eine Strukturlehre der Kultur den grundlegenden ästhetischen Autonomiebegriff irgendwie mitumfassen. Denn nur dann hat sie das Recht, von der Kunst als einer eindeutig bestimmten Sache zu reden. Das Zweite, worauf wir bei der Beurteilung der untersuchten Theorien unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, wird dies sein: ob den Forderungen der verschiedenen Schichten widerspruchslos genügt ist oder ob etwa auf der einen Stufe verlorengegangen ist, was die andere gewonnen hat. Um ein Beispiel zu nennen: ob etwa der Begriff der Autonomie, der auf der unteren Stufe festgesetzt wurde, außer acht gelassen, oder nicht in voller Strenge gewahrt ist, wenn der Tatsache der Einordnung Rechnung getragen werden soll.

Schließlich, drittens, ist zu fragen, ob den verschiedenen Forderungen auch gleichmäßig, so wie es dem sachlichen Bedürfnis entspricht, genügt ist, ob nicht, was nur für die eine Stufe gilt, unkritisch auf eine andere übertragen ist. Dies ist z. B. der Fall, wenn der praktische Autonomiebegriff, wie er sich aus dem aktuellen Bedürfnis einer besonderen Kulturlage ergibt, mit Begriffen gerechtfertigt werden soll, die tatsächlich nur die Wesensbestimmung der Kunst als eines eigengesetzlichen Phänomens bezwecken und leisten können. Die Richtung des l'art pour l'art wird aus einer eigentümlichen historischen Lage der Kunst verständlich und hat gewisse soziologische, politische und geistesgeschichtliche Tatsachen zur Voraussetzung — die Nivellierung der Gesellschaft mit Hinsicht auf ihre geistige Haltung und ihre Zerklüftung mit Hinsicht auf den Besitz durch die Bildung von Kapitalismus und Proletariat, die Ideenlosigkeit und innere Schwäche des politischen Regiments unter Louis Philippe und Napoleon III., den utilaristischen Geist der Wissenschaft, um nur einige Hauptpunkte aufzuzählen. Offenbar wäre es irrig, den Notstandscharakter dieser Theorie, der selbst einigen ihrer Vertreter als solcher wohl bewußt war, so zu verhüllen, daß sie als eine aus dem Wesen der Kunst selbst hervorgehende Bestimmung erscheint. Die Forderungen, die sich in den verschiedenen Schichten des Problems entfalten, sind ebenso streng zu trennen, wie ihre Uebereinstimmung verlangt werden muß.

Da jede ästhetische Betrachtung sich mit dem Begriff der Autonomie auseinandersetzen muß, da es aber unmöglich unsere Absicht sein kann, die gesamte neueste Aesthetik mit Hinsicht auf unser Problem zu prüfen, müssen wir eine Auswahl vornehmen. Diese Auswahl beansprucht nicht,

die bedeutendsten Erscheinungen herausgegriffen zu haben. Sie hat es vielmehr auf solche Theorien abgesehen, deren Behandlung des vorliegenden Problems als typisch angesehen werden kann und die durch ihre verschiedene und teilweise gegensätzliche Auffassungsart dazu geeignet sind, den ganzen Umfang der Problematik sichtbar zu machen. Daß die drei von uns als repräsentativ zugrund gelegten Theorien zugleich drei verschiedene Nationen vertreten, ergab sich natürlich und ohne weitere Absicht aus der Verschiedenheit des Interesses, das in den einzelnen Provinzen des internationalen Wissenschaftsreiches einer allgemeinen Frage entgegengebracht wird.

II.

Es ist verständlich, wenn wir unsere Betrachtung mit der Philosophie des Italieners Benedetto Croce beginnen. Aus mehr als einem Grunde darf er beanspruchen, in der Frage, die uns beschäftigt, vor allen gehört zu werden. Wie man auch im übrigen den Wahrheitsgehalt seiner Philosophie beurteilen mag, man muß zugeben, daß er die ganze beträchtliche Breite unseres Problems mit Arbeiten besetzt hält, die er zu einer Angelegenheit des europäischen Interesses zu machen verstanden hat. Er vertritt eine Philosophie des Geistes, die sowohl die Besonderheit der einzelnen Wertgebiete, oder in Croces idealistischer Ausdrucksweise, der Formen der Aktivität, als auch ihr Zusammengreifen in einem System des Geistes umfaßt. Ferner ist er als Theoretiker und Historiker jener Produktionsform des Geistes aufgetreten, die von vornherein eine gewisse Einheit der verschiedenen wertgerichteten Aktivitäten setzen muß, der Geschichte. Schließlich hat er selbst — und dies ist hier von besonderer Wichtigkeit — der Geschichte und namentlich der Geschichte der europäischen Literatur bedeutende Einzeldarstellungen gegeben, mehr kritische Essays als Biographien zu nennen. Diese Breite der Leistung wird für uns erst recht dadurch bedeutsam, daß der Kritiker und Historiker überall die Grundsätze anwendet, die der Philosoph systematisch begründet hat. Bei aller Umfänglichkeit von Croces Werk finden sich doch überall auf ziemlich schmalem Raum die Prinzipien wieder, die seine Philosophie des Geistes konstituieren. Dies gibt seiner schriftstellerischen Leistung, mag es auch manchmal als Kargheit wirken, eine männlich feste und klare Geschlossenheit. Wir finden keine weitschichtigen und künstlichen Theorien, dafür ist aber auch nirgends die Anwendung gespart.

Croces Leistung in der Aesthetik, also auf der ersten Stufe der von

uns konstruierten Dreiheit, besteht nun gerade darin, daß er das Prinzip der Autonomie mit einer vor ihm nicht gewagten Entschiedenheit durchführte. Zwar scheint, dem Ausdruck nach zu urteilen, auch in seinen Grundbegriffen ein Rest von Heteronomie zu stecken, wenn er im System des Geistes praktische und theoretische Aktivität und innerhalb der letzteren logisches Erkennen (Wissenschaft, Philosophie) und intuitives Erkennen Kunst) unterscheidet[1]. Man könnte einwenden — und hat auch nicht versäumt es zu tun [2]) — daß zum Erkennen jedenfalls Begriffe gehören. Doch handelt es sich hier nur um einen zweideutigen und irreführenden Gebrauch des Wortes Erkennen oder Erkenntnis (conoscenza), der, ähnlich wie dies auch bei Fiedler zu finden ist, eine Sprachgewohnheit der alten rationalistischen Aesthetik aufnimmt, ohne im übrigen ihre Irrtümer zu teilen. Vielmehr führt Croce die zugrund gelegte Definition des Kunstwerkes als Intuition oder Ausdruck — beides gilt ihm gleichviel — mit strengster Abgrenzung gegen den Bereich des Praktischen und des Theoretischen durch. Die Strenge dieser Grenzsetzung hat die Folge, daß die Aesthetik sich um diejenigen Themen verkürzt sieht, die sie bisher zu ihrem sicheren Grundbestand rechnete und die im Wechsel der Prinzipien sich fast unangefochten und wenig verändert erhalten haben. Gänzlich verbannt als bloß empirische Einteilungen ohne philosophischen Wert werden zuerst die sogenannten ästhetischen Kategorien, das Erhabene, Komische, Sentimentale usw. Diese Unterscheidungen, deren Prinzipien teils der Rhetorik und Literaturgeschichte, teils der Psychologie oder noch anderen theoretischen Gebieten entstammen, können nur scheinbar aus dem Wesen des Aesthetischen selbst abgeleitet werden. Ziemlich alle derartigen Ableitungsversuche der alten idealistischen Aesthetik lassen sich auf ein Schema zurückführen. Sie definierte das ästhetische Phänomen von vornherein als die eigentümliche Zusammenstimmung zweier Faktoren, gewöhnlich Idee und Erscheinung genannt, und ließ dann aus der Differenzierung ihres wechselseitigen Verhältnisses jene Modifikationen hervorgehen. So sollte etwa das Erhabene bei einem Ueberragen der Idee entstehen, das Klassische aus der völligen Uebereinstimmung usf. Auch nach Aufgabe der idealistisch-metaphysischen Idee versuchte man, jene traditionelle Ableitung zu halten, indem man Ausdruck für Idee setzte und das Erhabene als Uebergewicht des Ausdrucks in der Gestalt definierte. In jedem Fall ist die Methode der Ableitung bedenklich. Denn entweder ist jenes für das Aesthetische konstitutive Verhältnis

1) Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale 5. ed., p. 3, 68.

2) H. Cohen, Aesthetik des reinen Gefühls, Berlin 1912, I S. 30 ff.

der beiden Faktoren als streng eindeutige Bestimmung gemeint; dann ist dieses Verhältnis und mit ihm das ästhetische Phänomen gegeben oder beides ist nicht gegeben. Oder es ist nur als ungefähre Deutung gemeint, und nur dann könnte, in den Grenzen dieser Unbestimmtheit, ein Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors gedacht werden. Wenn demnach aus der autonomen Definition des Aesthetischen die Modifikationen nicht einwandfrei abzuleiten sind, so bleiben nur die heteronomen und empirischen Einteilungsprinzipien, die einer begrifflichen Gliederung des Stoffes oder der Gefühlsqualitäten entnommen sind.

Ein gleicher Richtspruch wie die Modifikation des Schönen trifft aus den gleichen Gründen die pseudo-philosophische Lehre von dem System der Gattungen und ihren Gesetzen. Auch ihre Einteilung ist nicht anders als von außer-ästhetischen Gesichtspunkten, durch Bestimmungen über den Stoff, zu gewinnen, auch sie haben nur den Wert einer empirischen Gliederung. Nun ist es weder des Philosophen Croce noch sonst irgend jemandes Meinung, mit derartigen Ueberlegungen die Anwendung dieser aus der Aesthetik verwiesenen Begriffe zu verbieten. Nach wie vor wird man nicht nur von Epos und Drama, von tragischer und komischer Kunst reden, sondern diese Begriffe auch zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen. Aber man wird heute geneigt sein — und damit erkennt man das Wahre in Croces negativer Behauptung an — jene Begriffe in die Ebene historischer Betrachtung zu versetzen, nicht mehr den Versuch zu machen, aus dem homerischen Epos die Gesetze für das absolute Epos zu abstrahieren oder so Verschiedenartiges wie die griechische Tragödie, die Tragödie Shakespeare, die der Franzosen und die Schillers auf den gemeinsamen Nenner des metaphysisch definierten Tragischen zu bringen. Sondern man wird in den Gattungsbestimmungen, statt sie aus allgemeinsten Begriffen abzuleiten, die Beschreibungen historisch gewordener Kunstformen erblicken. Was die Aesthetik heute noch an derartigen allgemeingültigen Gattungsbestimmungen und Gattungsgesetzen aufzustellen sucht, ist meistens ein unvollkommenes Ueberbleibsel der alten idealistischen Aesthetik, für die jene Versuche, eingefügt in ein metaphysisches Weltbild und teils noch in Fühlung mit einer bestimmten Kunstübung, immerhin einen anderen Sinn hatten. Bezeichnend für diese Lage ist die Haltung von Volkelts Aesthetik, die die alte pièce de résistance der philosophischen Theorie des Tragischen, seine ethische Interpretation, nicht halten kann, aber auch nicht gänzlich aufgeben will.

Die hier durch die strenge Fassung des Autonomiebegriffes gefor-

derte Enthaltsamkeit der Philosophie einer Gruppe von ästhetischen Begriffen gegenüber ist also sachlich begründet und entspricht einer Tendenz der gegenwärtigen Forschung. Wir haben aber zu fragen, wie sich der Autonomiebegriff in einer Betrachtungsweise bewähren wird, die, da sie zum Gegenstand die Einheit der geschichtlichen Gestalt hat, grundsätzlich eine Zusammenordnung der durch die rein autonome Bestimmung getrennten Wertgebiete aufweisen muß? Eine solche Fragestellung, die nach der Ausgestaltung des Autonomiebegriffes in den oben gekennzeichneten Sphären der theoretischen und praktischen Kultureinheit forscht, bietet sich hier ganz natürlich an, weil auch in den kritischen und literarhistorischen Schriften Croces die Verteidigung der künstlerischen Eigengesetzlichkeit methodisches Prinzip und polemische Spitze ist. Sie dient ihm zur Abwehr jener literarhistorischen Verirrungen, die in Deutschland als Ausartungen der Scherer-Schule mit anderen Waffen aber in verwandtem Sinn bekämpft wurden. Die Abwehr gilt in erster Linie dem falschen Uebergewicht des biographischen Details. Wenn das Kunstwerk in seiner Autonomie begriffen ist, als in sich beruhende Formung einer Intuition, können die Fragen z. B. nach den tatsächlichen Beziehungen Goethes zu Charlotte Buff, seine wahre Meinung über den jungen Jerusalem, oder das Problem, ob Herder oder wer sonst das Modell zum Faust abgegeben hat, nur noch von einer Wichtigkeit zweiten und dritten Grades sein. Denn was von den Beziehungen des praktischen Lebens in Goethes Werther und Faust eingegangen ist, findet sich unter einem neuen Formengesetz gänzlich umgestaltet, und diese Umformung, nicht jene Spuren der Herkunft aus andersartigen Beziehungen, ist wert, bewahrt und betrachtet zu werden. Auf dieser oberen Stufe der Betrachtungsweise wehrt sich also der Autonomiebegriff, um jetzt mit Croces eigenen Worten zu sprechen »gegen die Uebertreibung des Lebensgeschichtlichen und die naturalistische Seelendeuterei« [1]).

Aber diese negative Auswirkung des Autonomiebegriffes reicht offenbar nicht zu, das eigentliche Problem der Geschichte, der kulturellen und personalen Einheit der Wertgebiete in der Gestalt, zu lösen, und, so müssen wir hinzufügen, die Lehre Croces von dem Verhältnis der Wertgebiete zueinander, das er als Wechsel idealer Phasen, also als ein Verhältnis der Abfolge, faßt, versagt hier gleichfalls. Dadurch, daß Croce den auf einer anderen Stufe der Begriffsbildung gewonnenen Autonomiebegriff unverändert auf die Betrachtung der kulturellen Gebilde und der historischen Gestalten anwendet, bringt er zwar eine wohltuende Reinigung der Atmosphäre vom Staub alter Irrtümer zu-

1) Goethe, deutsch von J. Schlosser, Leipzig 1920, S. 143.

stande, aber er droht zugleich jene Einheit aufzulösen, die die Substanz jeder humanistischen d. i. wertimmanenten Geschichtsbetrachtung darstellt, die Gestaltseinheit des kulturellen Gebildes und des Menschen, eine Einheit, die er von seinen Begriffen aus als »mystisch« ablehnen muß [1]). Diese Ueberspannung des Autonomiebegriffes hat nun, da Croces Werk aus einem Guß ist und an Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig läßt, bedeutende Folgen. Das Bindemittel, wodurch die Geschichte einzelne Epochen zusammenschließt, ist — so folgert Croce — die Idee, also ein intellektuelles, außerästhetisches Element. Die ideale Form der historisch-ästhetischen Kritik wird demnach unter Verzicht auf das heteronome Bindemittel in der Monographie gefunden [2]). Nun ist die Folgerung nicht einmal konsequent, da sie in völliger Atomisierung der Geschichte die Monographie des einzelnen Kunstwerkes fordern müßte. Croce selbst hat später die Unhaltbarkeit seiner Behauptung erkannt und zugegeben [3]). Aber der diesem einen unglücklichen Satz zugrund liegende Irrtum ist mit der Eigenart seiner Betrachtungsweise eng verbunden. Jede poetische Schule ist, so hören wir, durch ein Programm zusammengehalten, also durch theoretische Regeln, die als solche, als Teil einer Theorie, ästhetisch belanglos sein müssen. Folglich ist alles, was in dieser Schule produziert wird, wertvoll nur, sofern es tatsächlich außerhalb der Schule steht. So treffend nun dieser Grundsatz im allgemeinen bei der Anwendung auf programmatische Schulpoesie sein wird, so läßt er doch außer acht, daß die Schuleinheit die Einheit eines Erlebnisses sein kann, die also nicht schon jenseits der ästhetischen Sphäre, sondern vor der Zerfällung in die verschiedenen Formen des Geistes liegt. Der konventionelle Frauenkult in der Schule des Guinicelli kann ursprünglich mehr als Konvention und verstandesmäßig erklügeltes Programm gewesen sein. Zweifellos beeinträchtigt diese allzu schnelle Folgerung die Beurteilung von Dantes Frühwerk [4]). Ein anderes Beispiel. Wer nach der Lektüre der Fleurs du Mal meint, der Verfasser dieser Satanismen müsse auch in Wirklichkeit eine Art von Satan gewesen sein, bedient sich freilich einer primitiven und verkehrten Psychologie, und wir bedürfen kaum der Belehrung, daß sich auf so einfache Weise nicht vom künstlerisch Geformten auf das praktisch Wirkliche schließen lasse. Aber was uns Croce für jenen kindlichen Fehlschluß als Notiz über die Persönlichkeit des Dichters anbietet —

1) Goethe, S. 144.
2) Estetica I c. XVII (4. ed.), p. 159.
3) Teoria e storia della storiografia App. II (2. ed.), p. 127.
4) La poesia di Dante (2. ed.), 1921, p. 35.

daß er ein guter zartfühlender Mensch war, der nur sein äußeres Leben nicht zu lenken verstand [1]) — ist dürftig genug und verschweigt völlig, daß sich im Werk des Baudelaire nicht nur eine neue ästhetische Form sondern auch eine besondere Form des Menschentums darstellt; kurz: er versagt uns, was er das Ergebnis einer mystischen Einheitsbetrachtung nennt, was wir aber von der Literaturgeschichte zu fordern nicht aufhören werden: die Gestalt. Es sollen hier nicht Beispiele gehäuft werden. Was deutlich werden muß, ist, daß nicht verkleinerungssüchtige Ausstellungen gemeint sind, sondern daß ein wesentliches, von Dilthey neu formuliertes Erfordernis der Geistesgeschichte verteidigt wird — ein Erfordernis, das sich aus unserem innersten Verhältnis zur Geschichte ergibt. Um dies an dem nächstliegenden Beispiel zu erläutern: Die Dichter sind uns mehr als Namen, die eine Reihe von Werken zusammenfassen und denen sich als Weiteres noch eine knappe biographische Notiz anhängen läßt, sie sollen uns — und hierzu bedürfen wir der Geschichtsschreiber als Mittler — als Einheit von Werk und Mensch lebendig werden. So verstehen wir, daß Croce Gundolf, den Repräsentanten einer das Gestaltsbild erstrebenden Literaturgeschichte, ablehnt, daß er diejenige Gestalt der deutschen Geistesgeschichte, die am wenigsten allein von einer Wertsphäre aus verständlich wird, Schiller, überhaupt nicht zu würdigen weiß und ihm fast den Namen eines Dichters versagt [2]). Dabei ist zu bemerken, daß sich die Methode Croces auf die romanische Poesie, weil hier der Typ des Könners und Meisters überwiegt, mit minderem Schaden anwenden läßt als auf die germanische Dichtung, die den Lehrer, Reformator und Propheten bevorzugt.

III.

Während uns die Theorie Croces ein Beispiel dafür liefert, wie der strenge Autonomiebegriff sich nicht ohne weiteres in die Sphäre der theoretischen Kultureinheit übertragen läßt, so finden wir in der Aesthetik des französischen Philosophen J. M. Guyau den genau entgegengesetzten Fall. Guyau nimmt seinen Ausgang von einem Begriff des Lebens, der trotz seines naturalistischen Ursprungs als Tendenz auf die Sphäre der praktischen Kultureinheit weist und in ihr sein eigentliches Schwergewicht gewinnt. Für Guyau ist das Leben das alle Absonderungen im Einzelwesen durchbrechende und umfassende Prinzip der Bewegung. In der sublimsten Form des Lebens, dem Geist, erscheint

1) Poesia e non poesia, 1923, p. 258.

2) Poesia e non poesia, p. 31—44.

dieser Grundtrieb zur Universalität als Sympathie. Sie wirkt sich soziologisch als Gemeinschaftsgefühl aus, vermag aber auch den ganzen belebten außermenschlichen Kosmos zu umfassen. Wie die Metaphysik die universale Gemeinschaft als Gemeinschaft der Ideen, die Moral als Gemeinschaft der Willen erstrebt, so wirkt zur Erzeugung der Synergie des Alls die Kunst als Ausdruck der sozialen Sympathie [1]). »L'émotion artistique est l'émotion sociale que nous fait éprouver une vie analogue à la nôtre et rapprochée de la nôtre par l'artiste« [2]).

Man wird zuerst die Mängel und die Einseitigkeit einer solchen Theorie bemerken, und tatsächlich erklärt sich ihr Ethos und die Wirkung, die sie auf das französische Denken ausgeübt hat, nur aus der besonderen Lage der französischen Kultur. Sie ist durchaus bestimmt von der dritten Stufe der Betrachtung, die die praktische Einheit der Kultur ins Auge faßt. Die Lehre von dem Leben als dem universalen Beweger, dem die Kunst zum Instrument dient, tritt als Opposition auf und ist als solche mitbestimmt von dem, was sie bekämpft. Der Gegner ist die Décadence-Kunst in ihrer ganzen Breite, nicht bloß in ihrer poetisch-technischen Form, sondern als aristokratisch-exklusive Lebenshaltung, als praktische und metaphysische Skepsis und vor allem als Theorie des l'art pour l'art. Dieser Lehre, die den Gedanken der ästhetischen Autonomie zur Lostrennung der Kunst aus dem Kulturganzen und zur Forderung der asketischen Enthaltung vom »Leben« — das wirklich gefühlte Gefühl ist ein Feind der künstlerischen Vollendung [3]) — zu steigern suchte und deren Konsequenzen eine Auflösung des Kulturganzen bedeuten — ihr setzte Guyau das »Leben« entgegen als den Inbegriff aller Gemeinschaftsbeziehung. »La poésie, réalisée dans l'art, n'enfantera plus d'actions héroïques, elle n'inspirera plus de vertus sociales« sagt resigniert, in voller Erkenntnis der Zeitbedingtheit der Lehre von der ästhetischen Autarkie, das Schulhaupt der Parnassiens [4]). Die Kunst, hält Guyau entgegen, ist nicht bloß dort und damals, sondern immerdar ein Teil des Lebens, und nach dem Maße ihrer Bedeutung wirkt sie Leben, dessen höhere, geistige Form die Gemeinschaft im Gefühl, im Denken, im sozial geordneten Handeln ist. — In dieser Opposition liegt die Wahrheit, aber auch die Grenze und der Irrtum der Lebensphilosophie. Sie ist im Recht, wo sie kritisch nachweist, wie die Abschließung der Kunst von den großen allgemeinen Angelegenheiten

1) l'Art au point de vue sociologique, Paris 1912, p. VIII.
2) Ibid. p. 18.
3) Th. de Banville, Avant-Propos des Roses de Noël.
4) Lecomte de Lisle, Préface des poèmes antiques.

der Kultur ihr selbst tödlich wird, wie das zur Monomanie gewordene Gefühl, die Darstellung der exzentrischen Ichheit — diese Zeichen der Lösung des Künstlers vom Organismus der Kultur — die Dissoziierung der Elemente des Kunstwerkes selbst mit sich führen, wie das Wort als Klang und Stimmungswert aus der Bindung an die rhythmische und sinnhafte Einheit heraus zur Eigenbedeutsamkeit erstarkt, wie die Form als solche gepflegt wird und wie dann doch wieder das Sujet durch seine Fremdartigkeit und gewollte Seltsamkeit die Sinne reizen soll. Diese Kritik hat es, wo sie sich überhaupt noch einem Begriff, nicht bloß einer praktischen Uebung gegenüber sieht, mit dem falschen Autonomiebegriff zu tun, der ein theoretisches Erfordernis zu einer praktischen Absicht mißbraucht, nach unserem Schema: der auf die praktische Kultureinheit überträgt, was uneingeschränkt nur für die theoretische Abgrenzung des Wertes gilt. Aber den gleichen Fehler, in umgekehrter Sinnrichtung, begeht Guyau. Der Lebensbegriff ist weit und verschwommen genug, um auf der einen Seite das geistige Leben mit seinen Wertinhalten und ihrer wechselseitigen Ordnung im Kulturideal zu umfassen — und um dann doch wieder seine Herkunft aus der Biologie geltend zu machen. So kann der zersetzenden Lehre von der Autarkie des Aesthetischen in diesem Begriff die Ordnung der Werte in der Kultureinheit entgegentreten. Statt nun aber diese Ordnung aus ihren Elementen d. h. den autonomen Werten aufzubauen, kehrt der Philosoph die biologische Seite des Lebensbegriffes hervor und erklärt die einzelne Wertform, indem er sie tatsächlich vitalistisch zerlöst. Die Kunst wird ihm zu einer methodischen Zusammenstellung von Mitteln (un ensemble méthodique de moyens) [1]), die das vitale Gefühl der Sympathie in seinen verschiedenen Formen erwecken; ein Gefühl, in dem das allumfassende, aber in den Individuen getrennte Leben durch übertragene Mitschwingung zu sich selbst kommt, indem es sich ausbreitet und erhöht. Dann werden (S. 17—18) die Lustelemente aufgezählt, aus denen sich das durch das Kunstwerk mitgeteilte Sympathiegefühl zusammensetzt. Wir finden zuerst das intellektuelle Vergnügen, das Dargestellte gedächtnismäßig wiederzuerkennen. Aber in diesem Fragment unserer früheren Empfindungen erkennen wir zugleich uns selbst, unser »inneres Gesicht« wieder und empfinden dabei Sympathie mit uns selbst, »un plaisir sensitif egotiste«, wie sich Guyau mit einer Wendung Comtes ausdrückt (S. 17). Das zweite ist die Lust, mit dem Urheber des Kunstwerkes, das dritte, mit den Geschöpfen des Künstlers zu sympathisieren. Richtig hieran ist, daß sich solche Gefühle in Erlebnissen und auch in

1) p. 16.

solchen, die ein Kunstwerk zum Gegenstand haben, finden. Aber ebenso wahr ist, daß auf diese Weise das zugrund gelegte Phänomen des ästhetischen Auffassens nicht erklärt, sondern unterschlagen ist. Die aufgezählten drei Arten des Sympathiegefühls sind weder an das ästhetische Erleben gebunden, noch ist dieses notwendig von ihnen begleitet, geschweige denn: aus ihnen zusammengesetzt. Unter dem Anschein einer Analyse des durch das Kunstwerk erweckten Gefühls wird hier tatsächlich ein Gefühl gedeutet und zwar im Sinne eines halb naturalistisch halb wertphilosophisch verstandenen Lebensbegriffes. Das gleiche gilt, wenn an anderer Stelle [1]) das ästhetische Vergnügen mit den vitalen Bedürfnissen des Lebewesens, dem Atmen, Sichernähren, Sichbewegen, Sichfortpflanzen in Beziehung gesetzt wird.

Derselbe Begriff, der auf der Stufe der praktischen Kultureinheit eine Handhabe zu wirksamer Kritik gegen Auflösungstendenzen bot, versagt, wo die Umgrenzung des einzelnen Wertes gefordert ist. Da vorausgesetzt wird, daß in dem Leben selbst das ästhetische Phänomen schon irgendwie enthalten ist (l'art c'est encore la vie) [2]), kann dieses nicht wieder durch den weiteren Begriff bestimmt werden. Oder es läuft, wie dies hier tatsächlich der Fall ist, in dem Lebensbegriff alles undeutlich zusammen, so daß er, mehr als ein wohlumschriebener Begriff, selbst als Behälter eines Gefühls erscheint oder, in der Redeweise der Lebensphilosophie, als Ausdruck des sich selbst bejahenden Lebens. Da nun dies »Leben« die ganze Wertordnung in sich trägt, ist es einer solchen Bestimmung leicht, der Kunst die verschiedensten Forderungen aufzubürden: daß sie erziehe, moralisch bessere, daß sie in Bildern einen vollkommeneren Zustand der Gesellschaft vorwegnähme (eine alte Forderung schon der Saint-Simonisten), daß sie bedeutende Ideen ausdrücke. Guyau kann immerhin versichern, daß er damit die Autonomie des Aesthetischen nicht antaste, daß der Zweck nicht als ein Fremdes der Kunst gegenübertrete, sondern ihr als Trägerin des Lebens immanent sei. Tatsächlich suchen wir vergeblich nach einer eindeutigen Bestimmung der Autonomie und damit der Grundlage aller ästhetischen Ueberlegung.

Daß hier nicht nur ein Mangel der Theorie vorliegt, sondern der Kunstauffassung selbst, die vom Verdacht eines bürgerlich engen Moralismus nicht völlig freizusprechen ist, verraten einzelne Urteile zur Genüge, so die Prophezeiung: von der Ilias werde eines Tages nichts übrig geblieben sein, als die Darstellung zweier »höherer Gefühle« (sentiments élevés):

---

1) Les problèmes de l'estétique contemporaine (2. ed.), Paris 1911, p. 20.

2) L'Art au point de vue sociologique, p. XLIX.

das Flehen eines Greises, das Abschiedslächeln einer Gattin [1]). Die wahre Erkenntnis der Wertgebiete in ihrer Eigengesetzlichkeit und in ihrem verzweigten Zusammenhang im geistigen Bau der Kultur steht, so scheint es, in nicht zufälliger Beziehung zu dem richtigen Blick für die Bedeutung und das Verhältnis der Wertträger.

IV.

Wenn wir für die Behandlung des Autonomiebegriffes erst an dritter und letzter Stelle das Nächstliegende, ein Beispiel aus der deutschen Philosophie betrachten, geschieht es nicht in der Meinung, er sei hier weniger bedacht worden (ist doch Kant sein erster entschiedener Vertreter), noch auch, als stände jetzt die fertige Lösung bereit. Aber da schon die hauptsächlichen Voraussetzungen unserer Problemstellung im Zusammenhang der deutschen Philosophie liegen, müssen wir auch von hier aus einer Lösung am nächsten zu kommen hoffen.

Wir richten zuerst unseren Blick auf die theoretische Leistung Conrad Fiedlers. Sie beansprucht unsere Aufmerksamkeit nicht als ein ausgearbeitetes System der Aesthetik — Fiedler hat seine Betrachtungen fast ausschließlich auf die bildende Kunst beschränkt; noch weniger behauptet sie einen eigentlich philosophischen Rang — die Erkenntnislehre, deren er zur Auseinandersetzung seiner ästhetischen Einsichten bedurfte, gibt eine, man darf vielleicht sagen, dilletantische Umwandlung von Kants kritischem Idealismus. Der außerordentliche Eindruck, der von seiner Lehre ausgegangen und heute noch in der Kunstwissenschaft wirksam ist, erklärt sich vor allem aus der geschlossenen Entschiedenheit, mit der sie in einer Richtung auf einen Punkt vordringt — eine Entschiedenheit, in der neben theoretischer Konsequenz eine Persönlichkeit spürbar wird. Diese eindeutige Richtung läßt sich aber schwerlich treffender mit einem anderen Begriff bezeichnen als mit dem der Autonomie. Fiedler betrachtet es als seine kritische Sendung, die von der Stofflichkeit des zufälligen, außerkünstlerischen Gegenstandes überwältigte Kunst seiner Zeit zu sich selbst und der strengen Eigenart ihrer Aufgabe zurückzurufen. Seine Theorie der bildenden Kunst ist ihm das Werkzeug zu diesem kritisch-reformatorischem Werk: indem sie die verlorene oder bedrohte Eigenart begrifflich feststellt und in ihrer Reinheit zurückgewinnt.

Welches sind die begrifflichen Mittel, die dieser neuen radikalen Begründung des Autonomiebegriffes zur Verfügung standen? Ein Aphoris-

1) Les problèmes de l'estétique, p. 53.

mus Fiedlers, der den Kern seiner Theorie schlagwortartig formuliert, lautet: »Alle Kunst ist Entwicklung von Vorstellungen sowie alles Denken Entwicklung von Begriffen ist« (Schr. ed. Konnerth II, 40). Vorstellung bedeutet hier eine Formung des sinnlich Gegebenen, mittels deren wir Welt verstehen d. i. objektivieren. Das Gesetz dieser Formung aber steht unabhängig und eigentümlich neben der theoretischen Sinngebung: sie ist anschauliches Denken, »sinnliche Abstraktion« (II, 101), eine Ausbildung der in dem Erscheinungshaften der Welt liegenden Formwerte, die sich in künstlerischer Gestaltsbildung gesetzlich auswirken. Diese Gesetzlichkeit ist nur intuitiv-künstlerisch zu erfassen. Der Begriff kann sich ihr nur von außen umschreibend und uneigentlich nähern.

Es ist schwer zu ermessen, wieviel wir dieser Hinlenkung des Blickes auf die eigengesetzliche Form des Kunstwerks als einer pädagogischen Tat zu danken haben. Dem vorschnellen und ungezügelten Greifen nach dem großen Gegenstand, der tiefen Idee, dem lockenden Reiz, welches dabei über das Wesentliche, die Echtheit verbürgende Form, hinweggriff, wurde hier zuerst ein entschiedener Halt geboten. An die Leistung Fiedlers knüpfen vermittelt oder unmittelbar diejenigen an, die wie H. Cornelius das Reinigungs- und Erziehungswerk fortsetzen und durch Aufzeigung grundlegender stilistischer Forderungen das Verantwortungsgefühl für die »reine Form« pflegen wollen. Nicht minder bedeutend ist die Anregung, die die Kunstgeschichte von hier aus für die Verfeinerung ihrer Betrachtungsmethoden empfing. Man denke etwa an die Forderung Wölfflins, der Kunsthistorie eine elementare Geschichte des Sehens zugrunde zu legen. Dies ist ganz im Geiste Fiedlers gedacht.

Wir müssen aber fragen: wenn das anschauliche Erfassen und Bilden als ein Erkennen bezeichnet werden darf, welches ist der Gegenstand dieser anschauenden Erkenntnis? Die Antwort Fiedlers: »das Wesen der Dinge« (II, 65) scheint auf Schellings oder Schopenhauers metaphysische Aesthetik zurückzuführen, die in der Kunst die »Ideen« sichtbar werden lassen. Doch diese Verwandtschaft bezieht sich gerade nicht auf den entscheidenden Punkt. Für die klassisch-idealistische Aesthetik war die Idee das Mittel, die Kunst in den Aufbau ihres geistigen Kosmos einzugliedern, bei Schelling und Hegel, den historischen Gehalt der Kunst als gesetzliche Entfaltung ihrer Form zu konstruieren. Fiedlers »Wesen der Dinge« bedeutet eine negativistische, »leerlaufende« Metaphysik; es ist zwar zugleich Inhalt der wissenschaftlichen Begriffsbildung, aber im Sinne unerreichbarer Transzendenz wie Kants »Ding ansich«. Der Punkt, an dem die Sphären künstlerischer Formgebung und wissenschaftlicher Begriffsbildung sich berühren, ist durch einen leeren

Grenzbegriff bezeichnet, der formal den Zusammenhang der Sinnzonen verbürgt, ohne daß er sich in einem Verständnis für den wirklichen Zusammenhang der Kunst im ganzen des Daseins realisieren könnte. Der Autonomiebegriff leistet hier ein Aeußerstes an unzugänglicher Starrheit, und selbst die intellektualistische Fassung des Begriffes von Form, der das Bilden dem theoretischen Begreifen vielleicht allzu verwandt machen möchte, bringt nur eine »Berührung im Unendlichen« zustande.

Wenn Fiedler das Meiste der zeitgenössischen Kunst verwarf, richtete er seinen Blick auf die heroische Kunst der Vergangenheit. Aber grade an ihr mußte ihm die Grenze der eigenen Theorie deutlich werden. Seine Theorie mußte den Darstellungsgegenstand samt der ihm eigentümlichen Sinnhaftigkeit mit den jeweils zugehörigen Beziehungen der Bekanntschaft, Verehrung, Liebe oder Abneigung als künstlerisch zufällig, gleichsam als belanglosen Restbestand zurücklassen. Die Kunst der Vergangenheit aber bestätigte nirgends diese Gleichgültigkeit. Im Gegenteil: ganz offensichtlich bildete sie ihren Mythos, ihr Ideal, Menschen und Begebnisse aus dem Brennpunkt ihrer geistigen Existenz in künstlerischer Verherrlichung aus und bekundete eben hierdurch, was Fiedlers Lehre bestritt oder wenigstens nicht erklären konnte: die Verwurzelung der Kunst in einem objektiven Bereiche gemeinsamer Geistigkeit. In dem mythischen Kunstgehalt meldete sich eine Realität, die nach unserem Schema von den Fragen des zweiten und dritten Problemkreises getroffen, aber von der radikalen Formbestimmung Fiedlers ausgeschlossen wird.

Es ist nun höchst bezeichnend, wie Fiedler sich gegen diese ihn widerlegende Realität wehrt. Aehnlich wie die französischen Vertreter des l'art pour l'art erkennt er sie an, aber als Vergangenheit, zu welcher eine grundsätzlich andersgeartete Jetztzeit das schroffe Gegenbild darstellt. »Früher, wo man die Welt noch aus Idealen aufbaute, war die Kunst noch ein Bestandteil der wirklichen Welt; jetzt, wo man dem Ideal keinen Platz mehr in der Welt der objektiven Dinge zugesteht, ist auch die Kunst auf eine rein subjektive Bedeutung für den Menschen angewiesen« (II, 34).

Hier wird die Doppeldeutigkeit von Fiedlers Autonomiebegriff augenscheinlich. Sie will einmal die Entdeckung der echten und unverstellten Wesenheit der Kunst sein, gleichzeitig aber will sie ein durch die geschichtliche Lage erzwungenes Unabhängigkeits-Edikt sein: die Erklärung des Bruches zwischen der Kunst und einem Leben, das der künstlerischen Existenz keinen Raum mehr im Bereiche seiner Zwecksetzungen gönnt. Hier liegt aber auch die Quelle der Kraft dieser in ihrer theoretisch unzulänglichen Einseitigkeit leicht durchschauten Position. Sie

hat in allen Zonen ihres Gegenstandes Fuß gefaßt. Fiedlers Begriff der reinen Kunstform ist nicht bloß eine dem Zweifel zugängliche Erklärung künstlerischen Erlebens und Schaffens, sondern pädagogisch gedachte Hinleitung zu einer strengeren und reineren Kunstbetrachtung. Und noch der Negativität seines Autonomiebegriffes in der Zone der kulturellen Einbezogenheit entspricht eine menschliche Haltung: die asketische Entsagung vor dem entfremdeten Leben — die gleiche Askese, in der Flaubert sich leidenschaftlicher verzehrte, die mit vielleicht noch ursprünglicherem Ernst Max Weber für die wissenschaftliche Haltung forderte — hier mit Schopenhauerscher Weltmüdigkeit gefärbt. »Befreiung von dem Banne der Mitarbeit« (I, 367) — diese negative Leistung bleibt der allem Leistungszusammenhang enthobenen autonomen Kunstform erhalten. Der Gedanke der autarken Kunst, wie der einer science pour la science, muß ein eigenes Ethos entfalten — wodurch er sich im Grunde selbst widerlegt.

Die Negativität des Autonomiebegriffes in der Zone der kulturellen Verwobenheit entsprang bei Fiedler selbst einer Position. Da diese in der kritischen Bedingtheit ihres Notstandscharakters außerhalb der Person und jenseits des geschichtlichen Momentes nicht bestehen konnte, blieb den Fortbildnern hier wesentlich die Negativität als solche.

Diese Fortbildung der Lehre erfolgt nach zwei verschiedenen Seiten. Einmal innerhalb ihres eigensten Gebietes als Theorie der bildenden Kunst. Ihre eigentümliche Schwäche — die Unfähigkeit, dem Gehalts- oder Ausdrucksmoment Rechnung zu tragen — vereinigte sich bis zu einem gewissen Grade mit einem damals lebendigen, gegen den herrschenden Naturalismus ankämpfenden künstlerischen Impuls. In der Ausgestaltung durch A. Hildebrand und H. Cornelius ist sie wesentlich Doktrin des bildnerischen Spätklassizismus geworden.

Wichtiger für uns ist die Fortwirkung, die sich im Zusammentreffen Fiedlerscher Gedanken mit einer im theoretischen Ursprung verwandten Richtung der modernen Philosophie ergab: der kritizistischen Wertphilosophie der sog. südwestdeutschen Schule. An sich ist diese Form der neukantischen Philosophie einer ästhetischen Gedankenbildung ungünstig. Die Trennung von Wert und Wirklichkeit, Gelten und Sein läßt wenig Raum für eine Charakteristik des ästhetischen Wertes, der nur als immanentes Formungsprinzip der Anschaulichkeit konkret zu fassen sein dürfte. Aber der Begriff der Autonomie bildet das verbindende Glied. Sieht doch Rickert [1]) die welthistorische Bedeutung Kants darin, daß er die autonome Existenz der kulturellen Sphären theoretisch begrün-

1) Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924.

det habe. Aus dieser Denkrichtung hat Fr. Kreis die Anregung zu einer Untersuchung über »die Autonomie des Aesthetischen in der neueren Philosophie« (1922) empfangen, die sich mit der Forderung einer »autonomen Kunst« — gleichviel ob eine solche je schon existiert habe — einleitet. Das Ethos, das bei Fiedler diesen Begriff getragen und zu einem Kampfruf gemacht hatte, ist hier umgeschlagen in den logischen Willen zur Erfassung des Gegenstandes in der Reinheit seines An-sich. Diese wird nun freilich mit der Wirklichkeit des Gegenstandes erkauft, welcher als eigengesetzlicher doch nur in der Verwurzelung des kulturellen Daseins lebt. Die Entwirklichung des Gegenstandes als Konsequenz eines übersteigerten Autonomiebegriffes wird am sichtbarsten in dem entschiedensten Versuch, ihn zum Prinzip einer transzendentalen Aesthetik zu machen, bei L. Kühn [1]). Mit der Zuordnung des ästhetischen Wert-Telos als konstitutives Prinzip zu dem Raum-Zeitschema vollendet sich die Lehre von der ästhetischen Autonomie in starr formalistischer Abschließung gegen das eigene Objekt.

Lehrreicher als diese verzweifelte Konsequenz ist die Haltung eines Aesthetikers, der der Rickertschen Denkweise nahe steht ohne je in ihr aufgegangen zu sein. Jonas Cohn sieht in seiner Allgemeinen Aesthetik (1901) die Gefahr des radikalen Autonomiebegriffes, empfindet die Notwendigkeit, ihm aus der Struktur des Gegenstandes seine Schranken zu setzen, ohne aber noch zu einer klaren Entscheidung zu kommen. So heißt es dort: »Wo das Aesthetische als lebendige Form in den Zusammenhang des Kulturlebens eingreift, da verliert es ebensoviel an unmittelbarer Sicherheit, als es an Wirksamkeit und Realität gewinnt« (S. 386). Noch also wird die bessere Einsicht in die historische Realität, die die Realität des Objekts der Aesthetik in sich schließt, durch einen falschen Begriff der Reinheit in Schach gehalten, und statt eines Ausgleiches kommt ein Kompromiß zustande. Als einen solchen wird man auch noch einen späteren Versuch betrachten müssen, der die Schwierigkeit in einer historisch-dialektischen Konstruktion auflöst [2]). Aus einer ursprünglichen »Pantonomie des Lebens« soll sich im Fortschritt geistiger Differenzierung die Autonomie der Kunst entwickeln, um ihrerseits wieder in einer neuen höheren Pantonomie aufgehoben zu werden. Abgesehen davon, daß diese Konstruktion der geschichtlichen Bewährung entbehrt (diese könnte ihr nur aus dem Geschichtsbild des deutschen Klassizismus, in dessen Ge-

---

1) D. Problem d. ästhetisch. Autonomie. Ztschr. f. Aesthet. u. allg. Kunstw. IV; D. Autonomie der Werte, Bd. I.

2) Die Autonomie der Kunst und die Lage der gegenwärtigen Kultur. Bericht über den 1. Kongreß für Aesthetik 1914.

schmack sie gedacht ist, zuwachsen) läßt sie die prinzipielle Frage ungelöst. Immerhin ist hier wie bei der früheren Aesthetik die Richtung auf einen Begriff der historischen Wirklichkeit festzustellen, in dem die Antinomie zwischen Eigengesetzlichkeit und Kulturbezogenheit aufgehoben werden soll — eine Richtung, die vielleicht, da J. Cohn inzwischen die Dialektik aus einem historischen Konstruktionsprinzip zu einer philosophischen Methode vertieft hat, eine neue Formulierung auch des ästhetischen Problems verspricht.

Ueberblicken wir die Behandlung des Begriffes von der Eigengesetzlichkeit der Kunstform, wie sie uns in typischer Ausprägung bei Croce, Guyau, Fiedler entgegentrat, so ist bei aller Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit ein gemeinsamer Zug nicht zu verkennen, den wir als positivistisch bezeichnen mögen. Diese Benennung hat einen prägnanten Sinn, insofern die Stellung, die der Kunst hier zuerteilt wird, dem positivistischen Begriff von der Bedeutung der Erkenntnis und insbesondere der philosophischen Erkenntnis entspricht und sofern die diesem Begriff anhaftende Zweideutigkeit sich hier wiederfindet. Die Forderung Guyaus, die Kunst solle an der Einigung der Menschheit mitwirken, ist nur die Fortführung eines alten Anspruches, der bei den Saint-Simonisten und bei Comte geläufig ist. Die Wissenschaft erkennt die gesellschaftliche Wirklichkeit und gewinnt daraus die Fähigkeit und das Recht, sie ihrerseits zu bestimmen und zu leiten. An der großen Aufgabe, den neuen Zustand der Gesellschaft herbeizuführen, soll die Kunst teilnehmen, vor allem der Dichter, der in Bildern die verheißene Zukunft vorwegnimmt. Das Wissen als Macht lehrt die Kunst als Macht verstehen [1]. — Mit der Zurückdrängung dieses großen Anspruches tritt der negative Zug des positivistischen Erkenntnisbegriffes hervor: die Lehre von der Immanenz der Philosophie in den Einzelwissenschaften, die Einschränkung der nunmehr selbst zur Einzelwissenschaft gewordenen Philosophie auf Methodenlehre und Erkenntniskritik. Dem entspricht genau die Stellung, die Fiedler und später Croce der Kunst zuteilen: Abtrennung von den »großen Angelegenheiten des Daseins«, Einschließung in einen autonomen Bezirk, bei dessen Umgrenzung es sich für jenen vorwiegend

1) Saint-Simon, Oeuvres vol. 39. O. Rodrigues, L'Artiste, le Savant et L'Industriel, 1875, p. 207 ff.; Exposition de la doctrine de Saint-Simon ed. Bouglè et Halévy, 1924, p. 162 f., 191 ff., 320, 354. — Der Gegensatz zu Comte, der gerade im Punkte der Stellung der Kunst hervortritt (p. 454), ergibt sich aus der Meinungsverschiedenheit über die Stellung der Religion in der neuen Lebensordnung. Die Saint-Simonisten, die an dem Christentum festhalten, betrachten die Kunst als religiösen Kultus (der Meister selbst wird als prophetischer Dichter angesehen (p. 193). Comte hingegen sieht in der Kunst eine Art von »Religionsersatz« (Philosophie positive ed. Rigolage, 1911, IV, 107).

um die Reinheit der Kunst, für diesen um die Reinheit des Begriffes von Kunst handelt. Eine eigentümliche Lage: während Fr. A. Lange in Uebereinstimmung mit den großen positivistischen Forschern und Naturforscher-Philosophen seiner Zeit, voran Helmholtz, in der Kunst und vor allem der Dichtung (welch letzterer die nicht positive, metaphysische Philosophie als Begriffsdichtung zugerechnet wird) die Darstellung der Idee in der Wirklichkeit sieht, während dann die Lebensphilosophie den hier von der Erkenntnis geräumten Posten für sich zu behaupten strebt — sieht sich die theoretische Selbstbesinnung der Kunst in demselben Zwiespalt befangen. Auch hier neben einer bis zur schmerzlichen Askese gesteigerten Enthaltung das leidenschaftliche Bestreben, in die Wirklichkeit des Lebens teilnehmend einzugreifen, neben der Abgeschlossenheit des »reinen Artisten« eine lebenshungrige soziale, bündlerische und programmatische Kunst. So erweist sich die Behandlung einer wissenschaftlichen Frage — nach der Eigengesetzlichkeit der Kunstform und ihrer theoretischen Bestimmung — als eng verbunden mit der geistigen Situation, das theoretische Problem als Lebensfrage.

Mit der Einstellung des besonderen Problems in einen allgemeineren philosophischen Zusammenhang ergibt sich die Möglichkeit, die Richtung einer denkbaren Lösung wenigstens als Ausblick anzugeben. Diese Richtung läßt sich durch eine doppelte Aufgabe bezeichnen: Wiedergewinnung von Einsichten, die die klassische deutsche Aesthetik besessen hat, in einer Form freilich, die nicht mehr die unsere ist; Gewinnung eines Begriffes der geschichtlichen Wirklichkeit.

Die erste Aufgabe, die man nicht als Rettung in einen überlebten Klassizismus mißdeuten wird, ergibt sich aus dem historischen Schicksal des ästhetischen Gedankens in Deutschland. Er hat sich entwickelt als die theoretische Selbstbesinnung des erwachenden dichterischen Geistes, der die Dumpfheit seines Gefühls nur gegen die Verstandesklarheit seines Jahrhunderts setzte, um alsbald das eigene Bestreben mit dieser Klarheit zu durchdringen, d. h. es als vernünftig zu begreifen. Die sich derart ergebende Forderung einer philosophischen Rechtfertigung der Kunst ist nach zwei Fronten ausgerichtet, die in ihrem antinomischen Verhältnis die Spannung unseres Problems bezeichnen. Gegen die Anmaßung des auf Nützlichkeit dringenden Verstandes mußte die Eigengesetzlichkeit der Kunstform, zuerst als ihre Ueber-Verständigkeit empfunden, sichergestellt, andererseits ihre geistige Bedeutung neu begründet werden. Für Winckelmann und Herder war diese Doppelheit eine spannungslose natürliche Einheit, verbürgt durch die in der schönen Form sich offenbarende Idee. Erst durch Kants strengeren Begriff von der Eigenart der

ästhetischen Form zum philosophischen Problem gemacht, setzt sie die Dynamik von Schillers Denken in Bewegung. In den Briefen über ästhetische Erziehung ist das Ergebnis dieses Ringens niedergelegt, biographisch betrachtet, die philosophische Apologie für das eigene künstlerische Tun, nach seinem allgemeinen Sinn der Versuch, den Ort der autonomen Kunstform im geistigen Kosmos d. h. im Verhältnis zu der humanistischen Idee vom Menschen zu bestimmen. Die idealistische Philosophie führt diese Aufgabe fort, die in Hegels Vorlesungen über Aesthetik, vor allem in der gewichtigen Einleitung, ihre in gewissem Sinn abschließende Formulierung findet; für uns freilich nicht als solche, sondern nur als Forderung und neu zu erweckende Einsicht gültig.

Weiterhin, sagten wir, ist die Richtung auf eine mögliche Lösung in der Bemühung um den Begriff der geschichtlichen Welt enthalten. Die Erfassung der historischen Wirklichkeit setzt als vollendete Einsicht schon irgendwie voraus, was die Aesthetik als theoretisches Ideal aufstellt. Die in ihrer Eigentümlichkeit begriffene ästhetische Form zeigt sich hier nirgends in der Absonderung, in die sie das Gedankenexperiment des Theoretikers versetzen zu dürfen meint. Die geistigen Inhalte einer Zeit drücken sich in der Kunst aus; wie grade das Beispiel des Aesthetizismus zeigt, auch dann, wenn sich die Kunst von der kulturellen Gemeinsamkeit abwendet. Denn auch diese Abwendung ist ein menschlicher Gehalt und als solcher der geistigen Lage pflichtig. Aber über diese Funktion des Ausdrucks hinaus, die in dem künstlerischen Bild die geistige Physiognomie einer Zeit ausprägt, nimmt die Kunst an den wirkenden Bestrebungen und der Ausbildung eines praktischen Ideals teil, und weit entfernt, in dieser Mitwirkung zu verkümmern, scheint sie vielmehr aus ihr in Zeiten einer glücklichen Zusammenstimmung der geistigen Sphären ihre besten Kräfte und die Größe ihrer Entwürfe zu ziehen. Dem stehen freilich Zeiten einer mehr oder minder strengen Abschließung gegenüber, in denen die feine Linie sichtbar wird, die die echte Eingliederung von der mit der Autonomie den Begriff der Kunst selbst aufhebenden »Tendenz« scheidet; eine Linie, die sich, von den Inhalten aus gesehen, nach der historischen Lage verschiebt, und deren theoretische Bestimmung noch nirgends geleistet ist. Sie würde mit der Lösung unseres Problems zusammenfallen.

Was wir als Zwiefaches trennten — Wiedergewinnung von Einsichten der klassischen deutschen Aesthetik, Eingliederung des autonomen Formbegriffes in den Begriff der geschichtlichen Welt — stellte sich tatsächlich als eine unteilbare Aufgabe dar. Hatte sich doch der Geschichtsbegriff, an welchen das Denken anknüpfen mußte, an und mit der ästhe-

tischen Erkenntnis entwickelt. Diese Aufgabe ist dem philosophischen Denken durch Dilthey zurückgegeben worden. Seine Idee von der geschichtlichen Welt, genährt in ständigem Verkehr mit dem deutschen Neuhumanismus, seiner Aesthetik und seiner dichterisch und philosophisch ausgebildeten Weltansicht hat ihn die Frage nach der »Funktion der Kunst im geistigen Haushalt des Menschenlebens« als wesentliches Problem der Aesthetik formulieren lassen (Ges. Schr. VI, 256).

Damit ist etwa die allgemeine Richtung angegeben, in der die Lösung der Aufgabe, den Begriff der autonomen ästhetischen Form mit dem ihrer geschichtlichen Eingliederung zu versöhnen, liegen dürfte. Doch ist damit noch nichts über die Art dieser Lösung gesagt. Vielleicht läßt sie sich wenigstens insoweit bezeichnen, als wir abschließend zwei Fragen formulieren, auf welche sie notwendig wird antworten müssen. Die erste Frage geht von dem Begriff der geschichtlichen Einheit, die zweite vom Begriff der autonomen Form aus.

Die erste Frage: Es scheint so, als müßte jeglicher Begriff einer übergeordneten kulturellen Einheit in seiner theoretischen Sinnbestimmtheit der ästhetischen Form gegenüber heteronom bleiben, die Aufgabe der Eingliederung mithin zu einem notwendigen Widerspruch führen. Aber gibt nicht die Gemeinsamkeit der Entstehung von hermeneutischer und ästhetischer Theorie, bei Herder, Fr. Schlegel, Schleiermacher klar hervortretend, einen bedeutsamen Hinweis? Geht nicht vielleicht in die konkrete Erfassung dieser Einheit, so wenig sie sich als bloß ästhetische Anschauungseinheit deuten läßt, ein Moment ästhetischer Formung als konstitutiv ein, so daß sich von hier aus die vermeintliche Antinomie auflöst?

Die zweite Frage: Wenn wir von der Bestimmung einer autonomen ästhetischen Form ausgehen, begegnet uns die kulturelle Verknüpfung der Kunstform wesentlich (nicht ausschließlich) als bedeutsamer Gehalt. Läßt sich nun ein als »ästhetisch« zu charakterisierendes Verhältnis zwischen der Form und diesen Gehalten aufzeigen, derart daß aus der historischen Verfassung heraus eine Eignung oder Nicht-Eignung, Formbarkeit oder Nicht-Formbarkeit der verknüpfenden Gehalte sichtbar wird?

Beide Fragen zielen auf das gleiche: einen Ordnungsbegriff der kulturellen Wirklichkeit, in welchem die Kunstform ihren wesensmäßig bestimmten Platz hat. Er müßte die nur scheinbar absoluten Gegensätze — etwa der religiös dienenden Kunst des Mittelalters einerseits, einer sich artistisch abschließenden Kunst andererseits — als relativ und bloße Abwandlung eines Wesensverhältnisses begreifen lassen, das seinen Grund in dem geistigen Dasein des Menschen hat.

L. FEUERBACH UND DER AUSGANG DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE.

VON

K. LÖWITH (MARBURG).

So lautet nämlich der charakteristische Titel einer kleinen, aber gehaltvollen Schrift von F. Engels. Der »Ausgang« der »klassischen« Philosophie, welche durch das von Feuerbach bekämpfte System Hegels repräsentiert ist, besteht für Engels positiv in der geschichtlichen Ablösung von Hegel durch Marx, dessen »Kapital« er als den produktiven Erben von Hegels Hinterlassenschaft ansieht. Nach Marx und Engels appelliert zwar Feuerbach mit Recht — gegen das »abstrakte Denken« — an die »sinnliche Anschauung«, »aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit« und er verkenne, daß das »abstrakte Individuum«, welches er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehöre, nämlich der »bürgerlichen Gesellschaft«. Auch Feuerbach habe, wie alle Philosophen, die Welt nur »interpretiert« aber nicht »verändert«, und darauf komme es an. Und Engels beschließt seine Schrift mit den Worten: »Die neue Richtung, die in der Entwicklungsgeschichte der Arbeit den Schlüssel erkannte zum Verständnis der gesamten Geschichte der Gesellschaft, wandte sich von vornherein vorzugsweise an die Arbeiterklasse und fand hier die Empfänglichkeit, die sie bei der offiziellen Wissenschaft weder suchte noch erwartete. Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie«! Dieses für die Geschichte der Philosophie vernichtende Urteil über den Fortgang der Philosophie nach ihrem klassischen Ausgang tritt uns in anderer Weise auch bei Spengler entgegen, wenn er sagt, daß das faktisch wirksame und insofern wirkliche philosophische Bewußtsein der Gegenwart nicht durch die Namen der offiziellen Gegenwartsgeschichte der Philosophie,

sondern durch die philosophische Literatur eines Schopenhauer, Nietzsche, Strindberg, Ibsen, Weininger usf. repräsentiert werde. Aber auch einem wissenschaftlich anerkannten Philosophen wie Scheler ist die, wie er sie nennt, »klassische« Theorie vom Geiste und damit zugleich die Auffassung, welche die klassische Philosophie von sich selbst hat, unglaubwürdig geworden und es ist bezeichnend, daß Scheler die Geschichte des menschlichen Geistes mit den Mitteln der psychoanalytischen Interpretation einer Revision unterzieht. Gegen Hegel behauptet Scheler mit Marx, daß sich die »Ideen« in der Weltgeschichte unweigerlich blamieren würden, wenn sie keine Interessen und Leidenschaften, d. h. Mächte, die aus dem an sich geistlosen, aber ursprünglichen Triebleben stammen, hinter sich hätten. Und auch Scheler erklärt die Auffassung, wonach der Geist eine ursprüngliche Wirksamkeit entfalte, während er in Wirklichkeit doch nur »hemmen« und »enthemmen« könne, soziologisch betrachtet für eine »Ideologie des Bürgertums«.

Aber man muß gar nicht soweit in die unmittelbare Gegenwart vorgreifen, um Engels Rede vom Ausgang der klassischen Philosophie bestätigt zu finden, denn klar war dessen Unwiderruflichkeit bereits für R. Haym und dann für Dilthey, denen man doch gewiß nicht vorwerfen kann, daß es ihnen an Sinn für geistesgeschichtliche Tradition gefehlt hätte — obgleich beide im Grunde positivistisch-realistisch vom Menschen und seiner Geschichte gedacht haben.

1857 schreibt Haym in der Einleitung zu seinem Buche »Hegel und seine Zeit«: »Noch, denke ich, ist einem großen Teil der Jetztlebenden die Zeit in guter Erinnerung, wo die ganze Wissenschaft von der reich besetzten Tafel der Hegelschen Weisheit zehrte, wo alle Fakultäten vor der philosophischen antichambrierten um wenigstens etwas von der hohen Inspektion in das Absolute und von der Geschmeidigkeit der berühmten Dialektik sich anzueignen, wo man entweder ein Hegelianer oder ein Barbar und Idiot, ein zurückgebliebener und ein verächtlicher Empiriker war, wo der Staat — man denke! — sich nicht am wenigsten deshalb sicher und befestigt dünkte, weil der alte Hegel ihn in seiner Notwendigkeit und Vernunft demonstriert hatte . . . Diese Zeit muß man sich zurückrufen, um zu wissen, was es mit der wirklichen Herrschaft und Geltung eines philosophischen Systems auf sich hat. Jenes Pathos und jene Ueberzeugtheit der Hegelianer vom Jahre 1830 muß man sich vergegenwärtigen, welche im vollen, bittern Ernste die Frage ventilierten, was wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden werde, nachdem doch in der Hegelschen Philosophie der Weltgeist an

sein Ziel, an das Wissen seiner selbst, hindurchgedrungen sei«[1]). Der Abschluß alles vorangegangenen Philosophierens zu sein, diesen Anspruch der Hegelschen Philosophie gesteht ihr Haym zu — sie habe in der Tat diese repräsentative Bedeutung und sie sei in nuce sowohl die Geschichte der bisherigen Philosophie wie die Philosophie selbst. Ein solches Gebäude könne nicht durch Pointen, sondern nur durch ein zusammenhängendes Ganzes widerlegt werden, was aber nicht besage: durch ein neues »System«. Faktisch widerlegt worden sei Hegels Philosophie bereits durch den Fortgang der Geschichte und am deutlichsten bringe seine Rechtsphilosophie für sich selbst wie für das Ganze seiner Philosophie den Beweis ihrer zeitlichen Bedingtheit und Hinfälligkeit. Aber der geschichtliche Verfall der Hegelschen Philosophie sei weiterhin Symptom einer allgemeinen Ermattung der Philosophie überhaupt. Dieses eine große Haus habe nur falliert, weil dieser ganze Geschäftszweig darniedergelegen habe. Und Haym bezeichnet auch den philosophisch entscheidenden Punkt dieses Umschwungs, wenn er sagt: »Wir befinden uns in einem allgemeinen Schiffbruch des Geistes und des Glaubens an den Geist überhaupt.« Vor der nackten Wahrheit dieser Tatsache dürfe man nicht zurückscheuen. Vielmehr müsse man einsehen, daß der schwache Punkt in Hegels klassischer Philosophie gerade das ist, was ihre scheinbare Stärke ausmacht: »Der Doppelkultus des Wirklichen und Begrifflichen«, der sich mit bewunderungswürdiger Zweideutigkeit durch das ganze System hindurchziehe.

Den nächsten Beruf, die Erbschaft Hegels anzutreten, hat nach Haym die Geschichtswissenschaft als philosophisch-historische Anthropologie und Haym berührt sich damit bereits aufs engste mit den Intentionen Diltheys, der die Zeit der ausgehenden klassischen Philosophie im Hinblick auf die Umgestaltung der literarischen und künstlerischen Bewegung folgendermaßen charakterisiert: »Mir scheint, daß die Generation, welche noch die Einflüsse

---

1) Nicht minder begeisternd wirkte freilich unmittelbar darauf Feuerbachs »Wesen des Christentums«. »Man muß« — sagt Engels — »die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Der Bann war gebrochen, das ‚System' war gesprengt und beiseite geworfen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer. Selbst die Fehler des Buches trugen zu seiner augenblicklichen Wirkung bei. Der belletristische, stellenweise sogar schwülstige Stil sicherte ein größeres Publikum und war immerhin eine Erquickung nach den langen Jahren abstrakter und abstruser Hegelei. Dasselbe gilt von der überschwänglichen Vergötterung der Liebe, die gegenüber der unerträglich gewordenen Souveränität des ‚reinen Denkens' eine Entschuldigung, wenn auch keine Berechtigung fand.«

der Julirevolution an sich erfuhr, zuerst sich ganz von Klassizismus und Romantik löste . . . 1848 wurden die Tritte der herannahenden Kolonnen deutlicher vernommen, welche die Umgestaltung der europäischen Gesellschaft nach den Prinzipien gänzlicher Diesseitigkeit und Erdenbedingtheit des geistigen Lebens herbeizuführen gedachten. Der Boden des alten Europa erzitterte. Die Lebensansicht, die seit dem 15. Jahrhundert sich ausgebildet hatte . . . löste sich auf. In dämmernden großen Umrissen begann ein Neues am Horizonte aufzutauchen. Aus dem Gefühl dieser Lage Europas ist eine neue Literatur und Kunst entstanden. Sie selbst ein Zeugnis von der Gewalt der hereinbrechenden veränderten Lebensstimmung . . . Diese Literatur will erstens dem lastenden Gefühl Ausdruck geben, die Lebensordnungen der Gesellschaft seien alt, greisenhaft, brüchig, unhaltbar geworden. Wand an Wand mit dem Sozialismus wohnt in Paris eine neue Literatur. Diese Schriftsteller schildern, und sie zersetzen im Schildern. . . . Man kann aber nur auflösen, wenn man ganz wahr, gründlich und genau in der Darstellung des Tatbestandes gewesen ist. Die neue Poesie und Kunst will also zweitens Naturalismus sein. Sie will das Wirkliche sehen lassen, wie es ist, und analysieren. . . . Was heute um uns menschlich, gesellschaftlich lebt . . ., was jeder an seinem eigenen Leben und an seiner eigenen Seele erfährt, das will sie . . . unter ihr eigenes Seziermesser nehmen. Sie bevorzugt daher vor der Handlung die psychologische Tiefe. Sie will erkennen. Wie nun aber die herrschenden Ideen in Paris . . . gleichmäßig bei einem Balzac, Taine und Zola sind: will die stärkste literarische Richtung vor allem das Physiologische, ja das Bestialische deutlich in der Menschennatur sehen lassen: die unwiderstehlichen Instinkte, denen der Intellekt nur ihren Weg erleuchtet« (Ges. Schr. VI, S. 242 ff.).

Philosophisch legitim wurde diese naturalistische Begründung der bisher als nicht weiter begründbar in Geltung gewesenen Geistigkeit in der philosophischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts — vor allem bei Feuerbach, Schopenhauer, C. G. Carus, E. v. Hartmann und mit besonderer Eindringlichkeit bei Nietzsche. Deren Philosophie war mehr oder minder eine Philosophie d. i. ein Bewußtsein des Unbewußten und ihre Tendenzen haben sich daher — mit Ausnahme von Hartmann — durchweg in der ausdrücklichen Gegentendenz zu Hegels Philosophie des »Selbstbewußtseins« und weiterhin zu Descartes' »cogito ergo sum« verstärkt. Und nichts demonstriert den Umschwung in der Geschichte der Philosophie deutlicher als die Stellung Feuerbachs zu Hegel.

Die Hegelsche Philosophie ist nach Feuerbachs Worten »die Vollen-

dung der neueren Philosophie«. Die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der neuen Philosophie (d. i. derjenigen, welche Feuerbach in seinen »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft« programmatisch entwickelte) knüpfe sich daher hauptsächlich an die Kritik Hegels. Feuerbachs Verhältnis zu Hegel als demjenigen, der die klassische Philosophie in ihrem Ausgang zusammenfaßt, ist unvergleichlich etwa mit dem von Hegel zu Schelling oder von Fichte zu Kant. Kant, Fichte, Schelling und Hegel, sie alle stehen unbeschadet ihrer internen Differenzen doch auf einem wesentlich gemeinsamen Boden. Sie verfolgen mit ähnlichen Mitteln gleiche Ziele und ihre Systeme entwickeln sich auseinander, innerhalb einer ungebrochenen Tradition. Mit Feuerbach beginnt die Epoche eines, im Vergleich dazu, traditionslosen Philosophierens, das — von rückwärts her betrachtet — zwar ein Verfall in begriffliche und methodische Primitivität ist, — vorwärts gesehen aber der produktive Versuch: die Fragestellungen der Philosophie gemäß dem faktisch veränderten Existenzbewußtsein dieser Generationen umzubilden. Die unklassische Philosophie des 19. Jahrhunderts hat keine Systeme von so konsequenter Durcharbeitung eines Bauplanes aufzuweisen; sie setzt — und zwar gerade in ihren produktivsten Vertretern — ihren Ehrgeiz überhaupt nicht mehr darein, über die Erfahrungen des faktischen Lebens und seines menschlichen Verstandes hinauszugehen, vielmehr geht sie wieder auf das Menschlich-Allzumenschliche, auch des Erkennens zurück, denn es fehlt ihr zur Ueberschwenglichkeit begrifflichen Denkens mit dem Glauben an so etwas wie ein »reines Denken« oder ein »absolutes Bewußtsein« auch jede wirkliche Möglichkeit. Feuerbachs Philosophie ist der erste bedeutendere Versuch, trotz Hegel und gegen Hegel, und das heißt soviel wie gegen den deutschen Idealismus weiter zu philosophieren. Die Notwendigkeit der Bewegung, die er damit einleitete und welche sich zunächst »Materialismus« (nämlich gegenüber dem »Idealismus« als einem »Spiritualismus«) nannte, ergab sich aus Hegels Hinterlassenschaft selber. Denn keiner wußte so gut wie Hegel, daß mit seinem System das Ende eines Anfangs erreicht war, daß die Gestalten des Geistes ins »Greisenalter« getreten waren und nur noch aus der »Erinnerung« des Gewesenen lebten.

»Hegel«, sagt Feuerbach, »ist nicht der deutsche oder christliche Aristoteles — er ist der deutsche Proklus. Die absolute Philosophie ist nach Hegels ausdrücklicher Bestimmung nicht die . . . altheidnische, sondern die alexandrinische Philosophie . . .«.

Feuerbachs Philosophie ist also ein neuer Beginn nach dem unwiderruflichen Ausgang zwar nicht d e r Philosophie, aber doch der »klassi-

schen« deutschen Philosophie. Als freier philosophischer Schriftsteller versuchte er, die Philosophie auf den noch allein glaubwürdigen und fragwürdigen Standpunkt, nämlich den der Anthropologie zu stellen — ein Umbau, bei dem viel zugrunde ging und verschüttet wurde, aber es sollte ja auch gar nicht mehr im alten Sinn »gebaut« werden, denn für erbauliche Konstruktionen war die Zeit vorbei.

Inwiefern schon in Hegel selbst, insbesondere in seiner Methode der »Aufhebung« zugleich mit dem konservierenden ein revolutionierendes Moment lag und wie sich beide geschichtlich auswirkten, einerseits bei den orthodoxen Hegelianern und andererseits bei den sog. Junghegelianern, davon handelt die zu Beginn erwähnte Studie Engels. Abgesehen von den Marxisten, die Hegel »vom Kopf wieder auf die Füße stellen« wollten, sind die wichtigsten Namen: D. Strauß, Br. Bauer, M. Stirner und L. Feuerbach. Der Sache nach gehört auch Kierkegaard zur äußersten Hegelschen Linken, als der theologische Stirner.

Die Geistesgeschichte ist aber keine Geschichte eines freischwebenden Geistes, sondern die Generationsgeschichte denkender Menschen und ich bezeichne deshalb kurz die autobiographischen Daten [1]) von Feuerbachs Schülerschaft und Gegnerschaft.

Wie fast alle Philosophen des deutschen Idealismus, so begann auch Feuerbach als protestantischer Theologe, in Heidelberg 1823—24, bei Daub und bei Paulus. Von Paulus schreibt Feuerbach voller Verachtung nach Hause, sein Kolleg sei ein »Leichenhügel«, ein »Spinngewebe von Sophismen, die er mit dem Schleimauswurf seines mißratenen Scharfsinnes zusammenleimt; ein Inquisitionsgericht, wo die Sprache unter den Torturen eines spanischen Stiefels in ihrer freien Selbstauslegung gehindert wird; eine Pritsche, wo . . . die . . . wehrlosen Worte solange geprügelt werden, bis sie, durch die Prügel dazu gebracht, etwas gestehen, was nie in ihrem Sinn lag; eine Schenke, wo er solange den Stellen gleichsam Schnaps eingießt, bis sie besoffen umhertaumeln, und er sie dann nach dem, was sie in ihrem Rausche aussagen, den er ihnen selbst beibrachte, unter dem Scheine eines wahren Verfahrens auf hinterlistige Weise erklärt.« Von Paulus abgestoßen, verspricht er sich dann alles von Berlin, wo außer Schleiermacher noch Marheinecke, Strauß und Neander lehrten. Die Philosophie erwähnt er vorerst nur beiläufig: »Die Philosophie ist in Berlin wahrhaftig auch in anderen Händen als hier. Abgesehen davon, daß ich selbst von ganzem Herzen wünsche, in das Studium der Philosophie eingeweiht zu werden, so ist es ja auch von

1) Die folgenden Zitate stammen aus: »L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß«, dargestellt von K. Grün, Leipzig u. Heidelberg, 1874.

der Regierung vorgeschrieben, philosophische Kollegien zu besuchen, und wenn es einmal sein muß, so ist es gewiß besser wahre, nicht bloß sogenannte philosophische Kollegien zu besuchen, damit man doch nicht an einem leeren Namen ohne Inhalt seine Zeit verschwende.« Im ersten Brief aus Berlin heißt es aber bereits: »Ich bin gesonnen . . . dieses Semester hauptsächlich der Philosophie zu widmen, um mit desto mehr Nutzen und Gründlichkeit den vorgeschriebenen philosophischen Kursus größtenteils in diesem Kurse zu vollenden. Ich höre daher Logik und Metaphysik und Religionsphilosophie bei Hegel . . . Ich freue mich unendlich auf Hegels Vorlesungen, wiewohl ich deswegen noch keineswegs gesonnen bin, ein Hegelianer zu werden . . .« Dann will Feuerbach ganz zur Philosophie übergehen und er versucht, seinen Vater zu überzeugen, daß sie gar kein so abstraktes »Vakuum« sei, wie dieser meine. Was ihm sein Vater in bezug auf Hegel schrieb, hätte der Sohn späterhin auch selber über Hegel schreiben können, so ungern er es sich auch damals sagen ließ. »Wer das System seiner Meinungen durch ‚wenn' und ‚weil' und ‚darum' künstlich zusammengestrickt, für eine (objektive) Wissenschaft, selbst für die Wissenschaft der Wissenschaften ausgibt, sei entweder ein Sophist oder ein in Selbsttäuschung Befangener; und, wenn es, um den Geist in einer strengen Disziplin zu üben und dadurch für andere (echte) Wissenschaften zu bilden, nützlich, ja notwendig sei, das scharfsinnig durchgeführte Meinungssystem eines ausgezeichneten Selbstdenkers nachdenkend durchzuarbeiten, es im Gegenteile Torheit sei, von einem solchen Studium einen materiellen Gewinn allgemeiner und immer geltender Wahrheit zu erwerben; — wenn ich dieses und anderes Dir sagte, so würde ich damit doch nicht mehr bewirken, als daß du in deinem Innern den Vater bemitleiden würdest, der in seiner geistigen Beschränktheit sich zu den Höhen, von welchen herab du das Kanaan der Philosophie überblickst, nicht zu erheben vermöge.« Als Feuerbach mit einer Dissertation »De Ratione una, universali, infinita«, die noch völlig schülerhaft ist, promoviert hatte, schickte er sie mit einem langen Begleitschreiben an Hegel. Man muß aber schon den späteren Feuerbach kennen, um aus den Vorbehalten und Andeutungen dieses Briefes herauslesen zu können, daß sich Feuerbach schon damals, und in welcher Richtung er sich von seinem Lehrer Hegel entfernte. Auf dem Höhepunkt seines Schaffens, um 1840, also 36jährig, äußert sich Feuerbach über seine Stellung zu Hegel folgendermaßen: »Ich stand zu Hegel in einem intimeren und einflußreicheren Verhältnis, als zu irgendeinem unserer geistigen Vorfahren; denn ich kannte ihn persönlich, ich war zwei Jahre lang sein Zuhörer, sein auf-

merksamer, ungeteilter, begeisterter Zuhörer. Ich wußte nicht, was ich wollte und sollte, so zerfahren und zerrissen war ich, als ich nach Berlin kam; aber ich hatte kaum ein halbes Jahr ihn gehört, so war auch schon von ihm mein Kopf und Herz zurechtgesetzt; ich wußte, was ich sollte und wollte: nicht Theologie, sondern Philosophie! Nicht faseln und schwärmen, sondern lernen! Nicht glauben, sondern denken! Er war es, in dem ich zum Selbst- und Weltbewußtsein kam. . . . Er war der einzige Mann, der mich . . . erfahren ließ, was ein Lehrer ist; der Einzige, in dem ich den Sinn für dieses sonst so leere Wort fand, dem ich mich zu innigem Danke daher verbunden fühlte . . . Mein Lehrer also war Hegel, ich sein Schüler, ich leugne es nicht, ich anerkenne es vielmehr noch heute mit Dank und Freude, und gewiß schwindet das, was wir einst gewesen sind nie aus unserem Wesen, wenn auch aus unserem Bewußtsein. Aber ist es nicht ein großer Irrtum, wenn man erst von der Universitätszeit aus das charakteristische Wesen eines Menschen datieren will? Der Geburtsschein ist früher als die Matrikel, der Mensch eher ein Mitglied der Menschheit, als der Universität . . . Gibt es denn keinen andern Lehrmeister, keine andern, menschenbildenden Mächte, als die Universitätsprofessoren? Ist mit dem, was erst auf Universitäten angefangen, das Maß unseres Denkens und Lernens erschöpft? . . . Ich habe allerdings die Hegelsche Philosophie nicht nur studiert, sondern auch selbst gelehrt, und zwar nicht nur aus dem unwillkürlichen Grunde, weil der Mund davon überläuft, wovon Kopf und Herz voll sind, sondern auch aus der Ueberzeugung, daß es die Pflicht eines jungen philosophischen Dozenten ist, nicht mit seinen eigenen, namenlosen Meinungen und Einfällen, sondern mit den Lehren anerkannter geschichtlicher Philosophen die Studierenden bekannt zu machen. Ich lehrte die Hegelsche Philosophie als Historiker, zuerst als solcher, der sich mit seinem Gegenstande identifiziert, oder vielmehr mit ihm Eins ist, weil er nichts Anderes und Besseres weiß; dann als solcher, der sich von seinem Gegenstande unterscheidet und abtrennt, ihm historische Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber um so mehr ihn richtig zu erfassen bestrebt ist. . . . Ich stand als werdender Schriftsteller auf dem Standpunkt der spekulativen Philosophie überhaupt, der Hegelschen Philosophie insbesondere nur insofern, als sie der letzte, umfassendste Ausdruck der spekulativen Philosophie ist. . . . Der ‚Antihegel' steckte zwar schon in mir; aber gerade, weil er erst ein halber Mann war, gebot ich ihm Stillschweigen. Doch schon war mein Standpunkt nicht der rein logische oder metaphysische, sondern der mehr psychologische. Der Gegenstand, der mich in jener Zeit besonders beschäftigte, den ich

auch in meiner Doktordissertation behandelt hatte, war das Verhältnis der Vernunft zum Menschen, des Allgemeinen zum Einzelnen, des Denkens zum Individuum, des Geistes zum Leibe... Das Band des Menschen mit dem Menschen, die Identität von Ich und Du«. Und am deutlichsten faßt Feuerbach in einem Brief an seinen Freund Bolin, 1860, seine Stellung zu Hegel folgendermaßen zusammen: »Wie verschieden ist doch schon mein äußerliches Schicksal von dem der nächst vorangegangenen Philosophen, wenn anders ich mich als den letzten, untersten, an die äußerste Grenze des Philosophentums hinausgeschobenen Philosophen diesen öffentlich und allgemein anerkannten Geistesheroen anreihen darf. Wie wenig genierte sie das andere Ich? Ich für mich selbst allein — kein Einwand, keine Opposition, keine Ahnung eines Anderen störte diese selige Identität. Daß es ein anderes Ich noch gebe, das machten sie erst hinterdrein zufällig oder durch Klügelei ausfindig. Das andere Ich, der Mensch, das Weib, der Leib war vom Staate anerkannt und versorgt, das Ich des Denkers brauchte daher nicht an dieses andere Ich zu denken, es spielte als Professor auf dem vom Hof- und Universitätsschreinermeister glatt gehobelten, von jeder anstößigen, an das Dasein eines anderen schmerzlich erinnernden Unebenheit gereinigten Katheder die Rolle des absoluten Geistes. In Hegel erreichte diese Rolle ihren Kulminationspunkt, er ist das realisierte Ideal, das Muster eines deutschen Professors der Philosophie, eines philosophischen Scholarchen. Der absolute Geist ist nichts anderes als der absolute Professor, der die Philosophie als Amt betreibende, in der Professur seine höchste Seligkeit und Bestimmung findende, den Kathederstandpunkt zum kosmologischen und welthistorischen, Alles bestimmenden Standpunkt machende Professor. Wie ganz anders ist mein Schicksal, das mich nicht auf den Schultern der Staatsmacht, nicht auf Kosten Anderer über die Notwendigkeit, an das Dasein eines anderen Ich außer dem Ich des Denkers zu denken, erhoben und auf das Katheder der absoluten Philosophie gestellt hat, das mich im Gegenteil in tiefster Niedrigkeit, Verlassenheit und Obskurität, aber eben deswegen auch glücklicher Einsamkeit und Selbständigkeit 24 Jahre auf ein Dorf, das nicht einmal — o wie entsetzlich, wie unheilschwanger — eine Kirche hat, verbannte! Zwei Jahre in Berlin als Student, und 24 Jahre auf einem Dorfe als Privatdozent.« Letztlich waren es, wie stets, Einsichten — nicht des klaren Verstandes, sondern eines dunklen Triebes, welche Feuerbach nach seinen eigenen Worten in seinem Verhältnis zu Hegel bestimmten. »Der Instinkt hat mich zu Hegel geführt, der Instinkt von Hegel frei-

gemacht«. Soweit die biographische Ursprungsgeschichte von Feuerbachs Stellung zu Hegel.

Die sachliche Auseinandersetzung von Feuerbach mit Hegel ist in folgenden seiner Schriften enthalten: »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie« (1839); »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« (1843); »Der Spiritualismus der sog. Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie«, welche das Verhältnis von Leib und Seele diskutiert, sowie »Kritik des Idealismus«.

Feuerbachs Leitgedanke ist darin folgender: Die Philosophie befinde sich derzeit in einem Stadium notwendiger »Selbstenttäuschung«. Die Täuschung, in der sie sich bisher befand, sei die spezifische Täuschung des seiner selbst gewissen und sich selbst genügenden Denkens, nämlich die, daß sich der Geist aus sich selbst heraus begründen könne, daß dagegen die »Natur« — außerhalb wie innerhalb des Menschen — erst durch den Geist als Natur gesetzt werde. Das anthropologische Motiv dieses Idealismus oder Spiritualismus sei die faktisch isolierte Existenz- und Arbeitsweise des Denkers als eines solchen. Auch Hegel sei trotz aller Aufhebung der Gegensätze extremer Idealist, seine »absolute Identität« in Wahrheit nur eine »absolute Einseitigkeit«, nämlich auf seiten des seiner selbst gewissen Geistes. Die wesentlichen Kennzeichen des »Idealismus« sind nach Feuerbach zwei: 1. daß er das Wesen des menschlichen Geistes ohne Rücksicht auf die sinnliche Natur des Menschen, als der anderen Seite seines Daseins untersuche, und 2. daß er das seiner selbst bewußte Ich ohne Rücksicht auf ein Du, auf den Mitmenschen zum Prinzip mache. Der Idealist nehme im Ausgang vom »Ich bin« als »Ich denke« Mitwelt und Umwelt, wie überhaupt die Welt als das bloße »Andere«, »mit« und »um« und »worin« er selber ist, als ein »alter Ego«, aber mit dem Schwergewicht auf dem »Ego« statt auf dem »alter«. Indem Hegel das »Andere«, das Ich nicht selber bin, gerade als dessen »eigene« Objektivität objektiv zu interpretieren glaubt [1]) und hinter die ontische Differenz von natürlichen und geistigen Bestimmtheiten zurückgehen will, nämlich auf ihre ontologische »Indifferenz« in der »absoluten« Idee — die er aber de facto doch vom Menschen als einer einseitig geistig interpretierten Subjektivität abstrahiert — verkennt er die spezifische Selbständigkeit sowohl der Natur (innerhalb und außerhalb des Menschen) als auch des Mitmenschen. Das besagt: er philosophiert unter Voraussetzung des spezifisch philosophischen, d. i. selbst-bewußten Standpunktes. Er verkennt die unphilosophischen Anfänge oder Prinzi-

1) S. Wissenschaft der Logik II, S. 484 der Meinerschen Ausgabe.

pien der Philosophie. Die Hegelsche Philosophie treffe daher derselbe Vorwurf, der die ganze neuere Philosophie von Cartesius an trifft: der Vorwurf eines unvermittelten Bruchs mit der sinnlichen Anschauung — dem empirischen Bewußtsein und seiner natürlichen Logik — der Vorwurf einer unmittelbaren Voraussetzung der Philosophie. Es gebe freilich einen unvermeidlichen Bruch, der in der Natur der Wissenschaft überhaupt liege, aber gerade die Philosophie vermittle ihn, indem sie sich aus der Nichtphilosophie erzeuge. »Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel zur Anmerkung[1]) herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen«.

Entwickelt hat sich für Feuerbach also die Frage nach der Verwurzelung des geistigen Ich — positiv gesagt: die Frage nach dem »sinnlich gegebenen Du« — gegen den traditionellen Ausgang der Philosophie des Geistes als einer Philosophie des Ich, vom geistigen Ich, vom »Ich denke«.

Das historische Motiv für die idealistische Herabsetzung der naturhaften Sinnlichkeit zur »bloßen« Natürlichkeit sieht Feuerbach in der Herkunft der neuzeitlichen Philosophie aus der christlichen Theologie. Gegen Hegel als philosophischen Theologen richtet sich demgemäß Feuerbachs Angriff in den »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft«. Er sagt: »Die neuere Philosophie ist von der Theologie ausgegangen — sie ist selbst nichts anderes als die in Philosophie aufgelöste und verwandelte Theologie«. »Der Widerspruch der neueren Philosophie . . ., daß sie die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie ist, oder die Negation der Theologie, welche selbst wieder Theologie ist: dieser Widerspruch charakterisiert insbesondere die Hegelsche Philosophie«. »Wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgibt, der gibt nicht die Theologie auf. Die Hegelsche Lehre, daß die . . . Realität von der Idee gesetzt — ist nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott . . . geschaffen ist«. Und andererseits ist »die Hegelsche Philosophie der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie«. »Wie einst die katholischen Theologen de facto Aristoteliker wurden, um den Protestantismus, so müssen jetzt die protestantischen Theologen de iure Hegelianer werden, um den ‚Atheismus' bekämpfen zu können.« »So haben wir schon im obersten Prinzip der Hegelschen Philosophie das Prinzip und Resultat seiner Religionsphilosophie, daß die Philoso-

1) Vgl. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, W. 7, S. 30 ff.

phie die Dogmen der Theologie nicht aufhebe, sondern nur aus der Negation des Rationalismus wieder herstelle . . . Die Hegelsche Philosophie ist der letzte großartige Versuch, das verlorene, untergegangene Christentum durch die Philosophie wieder herzustellen und zwar dadurch, daß, wie überhaupt in der neueren Zeit, die Negation des Christentums mit dem Christentum selbst identifiziert wird. Die vielgepriesene spekulative Identität des Geistes und der Materie, des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen ist nichts weiter, als der unselige Widerspruch der neueren Zeit — die Identität von Glaube und Unglaube, Theologie und Philosophie, Religion und Atheismus, Christentum und Heidentum auf seinem höchsten Gipfel, auf dem Gipfel der Metaphysik. Nur dadurch wird dieser Widerspruch bei Hegel . . . verdunkelt, daß die Negation Gottes, der Atheismus, zu einer objektiven Bestimmung Gottes gemacht — Gott als ein Prozeß und als ein Moment dieses Prozesses der Atheismus bestimmt wird.«

Das Unendliche der Religion und Philosophie ist und war nach Feuerbach aber nie etwas Anderes, als irgendein Endliches, irgendein Bestimmtes, jedoch mystifiziert, d. h. ein Endliches, ein Bestimmtes, mit dem Postulat, nichts Endliches, nichts Bestimmtes zu sein. Die spekulative Philosophie habe sich desselben Fehlers schuldig gemacht, wie die Theologie, nämlich die Bestimmungen der Wirklichkeit oder Endlichkeit nur durch die Negation der Bestimmtheit, in welcher sie sind, was sie sind, zu Bestimmungen, Prädikaten des Unendlichen gemacht zu haben. Die Philosophie, welche (wie die Hegelsche) das Endliche aus dem Unendlichen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten ableite, bringe es nie zu einer wahren Position des Endlichen und Bestimmten. »Das Endliche wird aus dem Unendlichen abgeleitet — d. h.: das Unendliche, das Unbestimmte wird bestimmt, negiert; es wird eingestanden, daß das Unendliche ohne Bestimmung, d. h. ohne Endlichkeit Nichts ist, — als die Realität des Unendlichen also das Endliche gesetzt. Aber das negative Unwesen des Absoluten bleibt zugrunde liegen; die gesetzte Endlichkeit wird daher immer wieder aufgehoben. Das Endliche ist die Negation des Unendlichen, und wieder das Unendliche die Negation des Endlichen. Die Philosophie des Absoluten ist ein Widerspruch«.

Der Anfang der w a h r e n Philosophie sei nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Sein als Prädikat des Absoluten oder der Idee — der Anfang der wahrhaft positiven Philosophie sei das (im Sinne der ‚absoluten' Philosophie) »Endliche«, das Bestimmte, das Wirkliche. »Die neue, die allein positive Philosophie ist die Negation aller Schulphilosophie,

ob sie gleich das Wahre derselben in sich enthält . . ., sie hat kein Schibolet, keine besondere Sprache, keinen besonderen Namen, kein besonderes (wenngleich ein neues) Prinzip; sie ist der denkende Mensch selbst — der Mensch, der ist und sich weiß . . .«. Ein neues Prinzip trete nun aber immer mit einem neuen Namen auf, d. h. es erhebe einen Namen aus einem niedrigen, zurückgesetzten Stande in den Fürstenstand — mache ihn zur Bezeichnung des Höchsten. Wenn man den Namen der neuen Philosophie, sagt Feuerbach, den Namen »Mensch« jedoch mit »Selbstbewußtsein« übersetzt: so lege man die neue Philosophie im Sinne der alten aus, versetze sie wieder auf den alten Standpunkt zurück, denn das Selbstbewußtsein der alten Philosophie sei eine Abstraktion ohne Realität. »Der Mensch ‚ist' das Selbstbewußtsein«. »Alle Spekulation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen, außer dem oder gar über dem Menschen ist eine Spekulation ohne Einheit, ohne Notwendigkeit, ohne Substanz, ohne Grund, ohne Realität. Der Mensch ist die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch ist der Grund und Boden des Fichteschen Ichs, der Grund und Boden der Leibnizschen Monade, der Grund und Boden des Absoluten«.

»Der Name »Mensch« bedeutet zwar insgemein nur den Menschen mit seinen Bedürfnissen, Empfindungen, Gesinnungen — den Menschen als Person, im Unterschied von seinem Geiste, überhaupt seinen allgemeinen öffentlichen Qualitäten — im Unterschied z. B. vom Künstler, Denker, Schriftsteller, Richter, gleich als wäre es nicht eine charakteristische, wesentliche Eigenschaft des Menschen, daß er Denker, daß er Künstler, daß er Richter usw. — ist, gleich als wäre der Mensch in der Kunst, in der Wissenschaft usw. außer sich.« Die spekulative Philosophie habe diese Absonderung der wesentlichen Qualitäten des Menschen vom Menschen theoretisch fixiert, und dadurch lauter abstrakte Qualitäten des Menschen verabsolutiert. So heiße es z. B. in Hegels Rechtsphilosophie § 190: »Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkt das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois), hier auf dem Standpunkt der Bedürfnisse ist es das Concretum der Vorstellung, das man Mensch nennt, es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede«. »In diesem Sinne«, wiederholt hier Feuerbach, also handle es sich auch dort, wo die Rede ist vom Bürger, vom Subjekt, vom Familienglied, von der Person, in Wahrheit doch

immer nur um den einen und selben »Menschen«, nur in einem »anderen« Sinne, nur in einer anderen Qualität.

Wenn also Feuerbach als das einzig wahre Prinzip der Philosophie den »denkenden Menschen«, »der ist und sich weiß« bezeichnet, sich aber andererseits dann doch gegen eine Rückübersetzung des seine Philosophie kennzeichnenden Namens: »Mensch« in die klassische Grundformel: »Selbstbewußtsein« verwahrt — nämlich deshalb, weil dieses »abgetrennt vom Menschen« eine Abstraktion ohne Realität sei, so muß die Differenz von Feuerbachs Philosophie auf dem Standpunkt der Anthropologie und Hegels Philosophie auf dem Standpunkt der Philosophie sich dadurch verdeutlichen lassen, daß wir herauszustellen versuchen, wodurch sich denn dieses idealistische »Selbstbewußtsein« von jenem anthropologischen anthropologisch unterscheidet. Bei der nun folgenden Herausstellung dieser Differenz im Begriff vom »Selbstbewußtsein«, der ja zugleich ein Grundbegriff der Philosophie, des Philosophierens als solchen ist, beschränke ich mich auf seine formalen Grundelemente: Ich Selbst, nämlich als Ich-selbst und 2. Bewußtsein, nämlich als Wissen. Es wird also abgesehen von der Konkretion des Selbstbewußtseins, z. B. in »Selbstvertrauen«, »Selbstgewißheit«, »Selbstachtung«, »Selbsterkenntnis«, »Selbstgeständnis« und deren Verfallsformen. Und desgleichen bleibt der Strukturzusammenhang von »Selbst« und »Bewußtsein« unerörtert — ein innerer Zusammenhang, den der Anti-Hegelianer Kierkegaard, dieser wahrhaft existierende »Idealist« kurz und scharf beleuchtet, wenn er sagt: »Ueberhaupt ist Bewußtsein d. h. (!) Selbstbewußtsein im Verhältnis zum Selbst das Entscheidende. Je mehr Bewußtsein desto mehr Selbst« (W. 8, S. 26). Diese Differenz im Begriff des Selbstbewußtseins muß auch zugleich die Verschiedenheit ihrer Auffassung von der Philosophie als solcher erklären, denn die Reflexion des Philosophierens ist ja nichts anderes als der entwickelte Ausdruck für ein extremes Sich-Bewußtsein. Bewußt ist sich der denkende Mensch zwar zunächst der Objektivität, der Welt, aber indem er sich ihrer als als solcher bewußt ist, ist er sich damit zugleich ausdrücklich seiner selbst, im Unterschied zur Welt bewußt. So sagt der Hegelianer Rosenkranz in seiner Psychologie: »Das Bewußtsein hat den Grund seiner Existenz im Selbstbewußtsein, denn die Objektivität ist nur durch den Gegensatz zur Subjektivität Objektivität. Das Bewußtsein als Wissen von Anderem ist das Verhältnis, in welchem das wissende Subjekt zu den Gegenständen steht . . . wenn es sich auch eher als Bewußtsein, denn als Selbstbewußtsein erfaßt«.

Charakterisiert ist nach Feuerbach das wahrhaft grundlegende, anthropologische Selbstbewußtsein im Unterschied zum idealistischen durch zwei Momente: 1. die natürliche »Sinnlichkeit« und 2. das sinnlich gegebene »Du«. Denn bevor ich mich selbst verstehe, bin ich schon von Natur aus, unbewußt und zwar im Dasein Anderer begründet. Als Bewußtsein hat also das Selbst-bewußtsein unbewußte Voraussetzungen und als Selbst-bewußtsein setzt es Andere voraus, insbesondere eine bestimmte, nämlich »zweite« Person, ein »Du«, das einen allererst als eine »erste« Person, als »Ich« bestimmen kann. Anthropologisch, d. h. menschlich Denken oder Philosophieren, das bedeutet somit für Feuerbach: 1. Rücksichtnehmen auf die das eigene Denken allererst bewährende Sinnlichkeit, deren erkenntnismäßiger Modus die sinnlich-bestimmte Anschauung ist, durch die das Denken sinnvoll wird und 2.: Rücksichtnehmen auf den das eigene Denken allererst bewährenden Mitmenschen, der erkenntnismäßig der Partner im dialogischen Denken ist. In der Berücksichtigung beider Momente wird das seiner Verfallstendenz nach sich eigenständig fortbewegende und dadurch bloß folge-»richtig« abschließende Denken objektiv aufgeschlossen, richtig gestellt und berichtigt.

Feuerbach stimmt dem Idealismus darin bei, daß man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, weil von der Welt überhaupt nichts ausgesagt werden könnte, wenn man davon absehen wollte, daß und wie sie für ein Ich da ist — unbeschadet ihrer Selbständigkeit. Aber er behauptet, daß das Ich, von welchem der Idealist ausgeht, gar kein wirkliches Ich ist, welches nämlich durch ein sinnlich vorgegebenes Du als Ich gesetzt ist und seinerseits, — wenn auch in erster Person — zugleich in zweiter Person, als mögliches Du eines andern Ich da sei.

Was zunächst das erste Moment, die Sinnlichkeit des Ich betrifft, so wird Feuerbachs Meinung am deutlichsten in seiner Kritik der Hegelschen Psychologie, wie sie in dessen Enzyklopädie enthalten ist. Hegels Psychologie macht den Anspruch, die strukturelle Identität von Leib und Seele zur methodischen Grundlage zu haben. Dagegen behauptet nun Feuerbach, daß auch diese »Identität«, wie alle Identitäten bei Hegel, in Wahrheit nur eine »absolute Einseitigkeit« sei. Hegel, zitiert Feuerbach, erklärt zwar für »vollkommen leer und hohl die Vorstellung derer, welche meinen, eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genötigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Die Philosophie hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch für sich selber

ist, daß er sich das Materielle teils als seine eigene Leiblichkeit, teils als eine Außenwelt überhaupt entgegensetzt und dies so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen eigenem Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses notwendigen Zusammenhanges meines Leibes mit meiner Seele ist die von der letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Tätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächst habe ich mich daher in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten . . . darf ihn nicht verächtlich und feindlich behandeln . . . Verhalte ich mich den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei«. Zu diesem Zitat bemerkt Feuerbach: »ein vollkommen wahrer Satz«. Aber gleich darauf sage Hegel: »Dennoch kann die Seele bei dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriffe der Seele — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu sein. Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist gesetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Tätigkeit bilden, ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich selber bezieht«. Das Wort: »unmittelbar«, fährt Feuerbach fort, werde zwar unzählige Male von Hegel gebraucht, aber doch fehle das, was dieses Wort bezeichnet, das Unmittelbare, gänzlich seiner Philosophie, weil er nie aus dem logischen Begriffe herauskomme, indem er von vornherein das Unmittelbare zu einem Momente des Allervermitteltsten, des Begriffes mache. So sei es auch hier. Wie könne überhaupt bei Hegel die Rede sein von einer unmittelbaren Einheit mit dem Leibe, da ja der Leib keine Wahrheit, keine Realität für die Seele habe, da die Seele nur ein durch die Aufhebung, die Nichtigkeit der Leiblichkeit vermittelter Begriff, oder vielmehr nach Hegel der Begriff selbst sei? »Wo ist auch nur eine Spur von Unmittelbarkeit?«, fragt Feuerbach und er antwortet: »Nirgends; warum? Weil, wie im Idealismus und Spiritualismus überhaupt, der Leib der Seele, auch des Denkers, nur Gegenstand ist, wie er Gegenstand, aber nicht wie er zugleich Grund des Willens und Bewußtseins ist, und daher gänzlich übersehen wird, daß wir nur mit einem uns nicht gegenständlichem Leiblichen hinter unserem Bewußtsein das Leibliche vor unserem Bewußtsein wahr-

nehmen, . . .« Allerdings bilde und bestimme der Geist den Leib und zwar so sehr, daß der Mensch, der einen geistigen Beruf habe und diesem gemäß seine Lebensweise, sein Schlafen, Essen, Trinken regele, mittelbar selbst auch seinen Magen und Blutlauf nach seinem Willen und Berufe bestimme. »Aber vergessen wir nicht«, sagt Feuerbach, »über der einen Seite die andere, vergessen wir nicht, daß, wozu der Geist den Leib mit Bewußtsein bestimmt, dazu er selbst schon unbewußt von seinem Leibe bestimmt wird; daß ich also z. B. als Denker meinen Leib meinem Zwecke gemäß bestimme, weil die konstruierende Natur im Bunde mit der destruktiven Zeit mich zum Denker organisiert hat, ich also ein höchst fataler Denker bin, daß überhaupt wie und als was der Leib gesetzt oder bestimmt, so und als das der Geist gesetzt und bestimmt wird.« »Was ist hier ausschließliche Ursache oder ausschließliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Ursache, und umgekehrt« [1]).

Hegels Anerkennung der sinnlich-natürlichen Leiblichkeit sei also nur eine solche innerhalb der Voraussetzung einer sich aus sich selbst begründenden Philosophie des Geistes. — Und ebensowenig wie die Realität der sinnlich-natürlichen Leiblichkeit anerkenne der idealistische Begriff vom Selbstbewußtsein die selbständige Realität des Mitmenschen.

Der fundamentale Exponent der sinnlich-natürlichen Leiblichkeit ist für Feuerbach dasjenige Organ, welches, wie er sagt, dem Namen nach von der guten Gesellschaft totgeschwiegen wird, wenngleich es dem Wesen nach weltgeschichtliche Bedeutung hat und eine weltbeherrschende Macht ausübt, nämlich die natürliche Geschlechtlichkeit des menschlichen Ich. Das wirkliche Ich ist aber »kein geschlechtloses Das«, sondern »a priori« entweder weibliches oder männliches Dasein und damit eo ipso als unselbständiger Mitmensch bestimmt. Abstrahieren dürfte die Philosophie vom Geschlechtsunterschied des menschlichen Daseins nur, wofern er auf die Geschlechtsteile beschränkt wäre. Er durchdringt aber den ganzen Menschen, bis in sein spezifisch weibliches oder männliches Empfinden und seine Denkungsart. Mich als Mann wissend anerkenne ich schon die Existenz eines von mir unterschiedenen Wesens, eines Weibes, als eines zu mir gehörenden und mein eigenes Dasein mitbestimmenden Daseins. So bin ich auch schon bevor ich mich selbst verstehe, von Natur aus, im Dasein Anderer begründet. Und denkend mache ich mir nur be-

1) Vgl. hierzu neuerdings M. Scheler, »Die Sonderstellung des Menschen«, in »Mensch und Erde«, Reichl Verlag, 1927, S. 230 ff.

wußt, was ich schon bin: ein auf anderes Dasein gegründetes Wesen, aber kein grundloses Wesen. Nicht »Ich«, sondern Ich und Du ist daher nach Feuerbach das wahre Prinzip des Lebens und Denkens.

Als das reellste Verhältnis von Ich und Du gilt Feuerbach die Liebe. »Die Liebe des Andern sagt Dir, was Du bist«. »Aus dem andern, nicht aus unserm eigenen, in sich befangenen Selbst spricht die Wahrheit zu uns. Nur durch Mitteilung, nur durch Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen auch die Ideen. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des geistigen sowohl wie des physischen. Die Einheit des Menschen mit dem Menschen ist das erste und letzte Prinzip der Philosophie, der Wahrheit und Allgemeinheit (als einer wesentlichen Bestimmung der Wahrheit). Denn das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten, eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt. Auch im Denken und als Philosoph bin ich Mensch mit Menschen«.

Mit diesem Rekurs auf die Menschen verbindende »Liebe« nähert sich der Antihegelianer Feuerbach merkwürdigerweise gerade dem jungen Hegel der theologischen Jugendschriften; denn auch Hegels Begriff vom »Geiste« ist denkgeschichtlich das aus- und umgearbeitete Ergebnis seines Ausgangs von der Aufhebung der Unterschiede in der »lebendigen Beziehung« der »Liebe«. Während aber Hegel späterhin seinen Begriff vom (subjektiven) Geiste mit der unerhörten Kraft seines Denkens philosophisch-konkret in seine differenten Bestimmungen (als »sinnliches«, »wahrnehmendes«, und »verständiges« Bewußtsein; als »begehrendes« und »reflektiertes«, als »knechtisches« und »herrisches«, als »geistiges« und »vernünftiges« Selbstbewußtsein) auseinanderzulegen verstanden hat, bleibt die »Liebe« bei Feuerbach ein sehr unbestimmtes Grundphänomen. Gerade dieser Begriff hätte aber die Aufgabe erfüllen müssen, die in ihm sich andeutende Idee vom Menschen nun näher zu bestimmen. Denn im Begriff der »Liebe« liegt nicht nur das einheitliche Doppelprinzip seiner Philosophie — »Sinnlichkeit« und »Du« — beschlossen, sondern er enthält auch die unausdrückliche Idee seiner Philosophie als einer Philosophie auf dem Standpunkt der »Anthropologie«, deren erstes Erfordernis eine Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen ist. Sehr treffend sagt Engels: »Ja, die Liebe ist immer und überall der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll — und das in einer Gesellschaft, die in Klassen von diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist. Damit ist denn der letzte Rest ihres revolutionären Charakters aus der Philosophie verschwunden, und es bleibt nur

die alte Leier: Liebet Euch untereinander, fallt Euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes — allgemeiner Versöhnungsdusel!« Faktisch komme aber die Liebe, die alles einen soll, zutage »in Kriegen, Streitigkeiten, Prozessen, häuslichem Krakehl, Ehescheidung und möglichster Ausbeutung des einen durch die andern.« »Derselbe Feuerbach, der auf jeder Seite . . . Versenkung ins Konkrete . . . predigt, er wird durch und durch abstrakt, sowie er auf einen weiteren, als den bloß geschlechtlichen Verkehr zwischen den Menschen zu sprechen kommt. Dieser Verkehr bietet ihm nur eine Seite: die Moral. Und hier frappiert uns wieder die erstaunliche Armut Feuerbachs verglichen mit Hegel. Dessen Ethik oder Lehre von der Sittlichkeit ist die Rechtsphilosophie und umfaßt: 1. das abstrakte Recht, 2. die Moralität, 3. die Sittlichkeit, unter welcher wieder zusammengefaßt sind: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat. So idealistisch die Form, so realistisch ist hier der Inhalt. Das ganze Gebiet des Rechts, der Oekonomie, der Politik ist neben der Moral hier miteinbegriffen. Bei Feuerbach gerade umgekehrt. Er ist der Form nach realistisch, er geht vom Menschen aus; aber von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, und so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch, der in der Religionsphilosophie das Wort führte.«

Die grundsätzliche Korrektur, welche Feuerbach an dem idealistischen Begriff vom »Ich« als einem »Selbstbewußtsein« programmatisch vornimmt, reduziert sich also auf die zwei Momente der Sinnlichkeit und Personalität [1]) — mit dem Ergebnis, daß das denkende »Ich«, d. i. der denkende M e n s c h, kein geschlechtloses ‚das' (Dasein) sondern männliches oder weibliches Dasein ist. Nur diese naturhafte Geschlechtlichkeit rechtfertigt auch den Sinn des neutralen Artikels; denn ein ‚das' ist der Mensch zunächst als (»das«) Kind, auf Grund dessen, daß für das Bewußtsein des Kindes die geschlechtliche Differenz existentiell noch neutral ist [2]) und dann als Erwachsener, der zwar geschlechtlich different, aber eben doch gattungsmäßig-allgemein, nach seinem »genos« oder Geschlecht, allgemein-geschlechtlich — der eine als »das« eine und der andere als »das« andere Geschlecht — bestimmt ist. Und indem »Ich« somit entweder des einen oder des anderen Geschlechts bin, bin ich zu-

---

1) Ich gebrauche diesen Ausdruck im Sinne des lat. »persona«, d. h. eine Rolle haben, nämlich durch und für andere. Vgl. dazu des Verf. Arbeit: »Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen«, München 1928, Dreimasken-Verlag.

2) Psychoanalytisch gesehen ist der Mensch insofern ein »neutrales« Wesen, als er ursprünglich bisexuell ist.

gleich als der eine eines andern, als Ich eines Du, als Individuum in der Rolle des Mitmenschen und damit spezifisch menschlich bestimmt.

Es bleibt nun aber die Frage, wodurch denn der »Mensch« — jetzt abgesehen davon, daß er ein unselbständiges Geschlechtswesen ist — im Unterschied zum »Selbstbewußtsein« der Hegelschen Philosophie überhaupt noch näher »bestimmt« werden kann, wenn — wie Feuerbach will — alle partikulär-bestimmten Bestimmungen des Menschen (als »Person«, »Subjekt«, »Familienglied«, »Bürger« usf.), um anthropologisch reell zu sein, zurückgenommen werden müssen in die ungeteilte Grund-bestimmung: Mensch-sein? Denn Feuerbach postuliert im Unterschied zu Hegels partikulärem Begriff vom Menschsein ja nur negativ, daß alle bestimmten Bestimmungen des Menschen als Bestimmungen des Menschen zu interpretieren sind. So auch in bezug auf das Philosophieren oder Denken. Was besagt aber sein Grundsatz: »Wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen, denke nicht als Denker, in einer für sich isolierten Fakultät, sondern als denkender Mensch«? Soviel ist klar, daß diesem »kategorischen Imperativ«, wie ihn Feuerbach nennt, eine ganz bestimmte und zugleich prinzipielle Idee vom »Menschen« und infolgedessen auch vom Denken zugrunde liegt, aber völlig unklar bleibt, worin sie besteht.

Er setzt voraus eine unausdrückliche Idee von dem, was den Menschen und sein Denken zu einem spezifisch »menschlichen« macht, was des Menschen Menschlichkeit ausmacht, was allgemein das spezifisch Menschliche, das Allgemeinmenschliche ist — mag es auch faktisch nur wenige Menschen geben, deren Existenz dieses Allgemeinmenschliche zum Ausdruck bringt. Nur wenn dieser ontologisch-bestimmte Grundbegriff der philosophischen Anthropologie hinreichend deutlich wäre, würde sich auch herausstellen, was das anthropologische Selbstbewußtsein als anthropologisches nicht so sehr vom idealistischen als vielmehr von der unausdrücklichen Anthropologie auch des philosophischen Idealismus eines Hegel unterscheidet.

Es ist kurz gesagt dies: daß Hegels idealistischer Begriff vom Selbstbewußtsein einen Menschen voraussetzt, der sich auf Grund dessen, »seiner selbst bewußt« ist, daß er sich seiner als eines selbständigen und wissenden Selbst bewußt ist, also einen philosophisch gleichsam schon vorgebildeten Menschen voraussetzt! Der Mensch kann aber sein unumgängliches »Selbstbewußtsein« faktisch gerade auch in dem Bewußtsein und Wissen finden: selbst, als »Selbst« nichts weiter als ein Mitmensch zu sein und als solcher unmittel-

barer von Andern als durch sich selbst gekannt und erkannt zu sein. Denn die formale Identität des Wissenden und Gewußten im Selbstbewußtsein verbürgt keineswegs eine größere Objektivität des Wissens. Die »Idole der Selbsterkenntnis«, von denen Scheler gehandelt hat, betreffen nicht nur den illusorischen Primat der Introspektion vor dem gegenständlichen Wissen, sondern vor allem den illusorischen Primat der Selbsterkenntnis vor dem Erkanntsein durch Andere. Und dieses sich selbst überlegene Selbstbewußtsein charakterisiert die Philosophie Feuerbachs, welche nicht vom geistigen »Ich bin«, sondern vom natürlichen »Miteinandersein« ausging.

In seiner individuellen, unteilbaren und unmitteilbaren »Einzigkeit« ist der Mensch, wie Stirner gezeigt hat, eine gehaltlose, »absolute Phrase«, oder aber — wie uns Kierkegaard und Nietzsche[1]) als wirklich existierende und ihrer selbst extrem bewußte Idealisten gelehrt haben, ein verzweifelt ver-einzeltes Selbst. Und wie die Position des einzelnen »Selbst« aus einer op-positionellen Ver-einzelung hervorgeht — der »Einzelne« ein individuierter Mitmensch ist — so ist auch das »Selbstbewußtsein« das Ergebnis einer Re-flexion, d. h. eines Rück-zugs auf sich selbst, nämlich auf Grund eines vorgängigen Zuges zur Mitwelt. Wie gründlich unser menschliches Selbstbewußtsein und unsere Selbstschätzung davon bestimmt werden, daß wir uns selbst als Mitmenschen und mithin als von den Andern geschätzte und geachtete Menschen wissen, ja sogar davon, daß nur überhaupt auch noch Andere von unserer eigenen Existenz wissen und sie beachten, — und sei es auch nur im Sinne jenes Wortes des vereinsamten Nietzsche: »Sei wenigstens mein Feind«!, — dies bestätigt die Erfahrung des Lebens auf Schritt und Tritt im Kleinsten und Größten.

Als philosophisch anthropologische Aufgabe ergibt sich daraus eine Genealogie des Selbstbewußtseins, die zugleich eine Geschichte des spezifisch »philosophischen« Bewußtseins wäre [2]). Mehr als der reaktionäre Materialismus Feuerbachs hat in der Folgezeit Hartmanns »Philosophie des Unbewußten« Carus' »Psyche«, Schopenhauers »Welt als

1) Dem widerspricht nicht, daß sowohl Kierkegaard wie Nietzsche gegen den Cartesianischen Ausgang vom selbstbewußten »Ich bin« polemisierten; vielmehr hat diese ihre Polemik darin ihr Motiv, daß sie selbst extreme Idealisten waren und nur noch »besser zweifeln« wollten als Descartes. »In der Einbildung Idealist sein«, sagt Kierkegaard, »ist gar nicht schwer, aber als Idealist existieren wollen, ist eine äußerst anstrengende Lebensaufgabe.« Und im gleichen Sinne verkündet Nietzsche seinen »energischen« Idealismus.

2) Inwiefern das spezifisch »philosophische« »Selbstbewußtsein« zugleich ein spezifisch »deutsches« ist, darauf gibt Tolstoi einen kurzen, aber meisterhaften Hinweis in »Krieg und Frieden«, IX. Teil, Kap. 10.

Wille und Vorstellung«, Nietzsches einflußreiche Gedankenfülle und nicht zuletzt die Lebensarbeit von Freud in diese nur scheinbar unzusammenhängende und sinnbare Dimension der unbewußten und unverständigen Lebenszusammenhänge ein helles Licht gebracht und uns Phänomene bewußt gemacht und verstehen gelehrt, die philosophisch nicht belanglos sein können, da sie im faktischen Leben und Denken von so wirksamer Bedeutung sind. Und auf dem Hintergrund der unbewußten Triebgeschichte des menschlichen Daseins und seiner Wißbegier gewinnt auch allererst die im klassischen Vordergrund stehende bewußte Geistesgeschichte ihre wahre und stichhaltige Bedeutung.

Zwei Zitate aus Schopenhauer und Nietzsche mögen noch veranschaulichen, in welchem Licht diese nachklassische Philosophie das »Bewußtsein« und das »Selbstbewußtsein« zu sehen begann. »Oft wissen wir nicht was wir wünschen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehn, oder auch nur zum klaren Bewußtsein kommen zu lassen; weil der Intellekt nichts davon erfahren soll; indem die gute Meinung, welche wir von uns selbst haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, so erfahren wir an unserer Freude . . . daß wir dies gewünscht haben, z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben . . . Sogar sind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas tun oder unterlassen, ganz im Irrtum, bis etwa endlich ein Zufall uns das Geheimnis aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehen wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht; z. B. wir unterlassen etwas, aus rein moralischen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es tun, sobald alle Gefahr beseitigt ist. In einzelnen Fällen kann es hiemit so weit gehen, daß ein Mensch das eigentliche Motiv seiner Handlung nicht einmal mutmaßt, ja durch ein solches bewogen zu werden, sich nicht befähigt hält: dennoch ist es das eigentliche Motiv seiner Handlung. — Beiläufig haben wir an allem diesem eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour propre est plus habile que le plus habile homme du monde; ja sogar einen Kommentar zum Delphischen ‚erkenne dich selbst' und dessen Schwierigkeit«. (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 19, »Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein«.)

Diese Selbstliebe, welche nach Schopenhauer das Selbstbewußtsein, nämlich als Selbstgeständnis, verfälscht, ist aber zugleich auch diejenige

Kraft, welche das Selbstbewußtsein des Menschen faktisch in Geltung bringt; denn dieses ist ursprünglich kein erkenntnistheoretisches Phänomen, sondern ein Ausdruck der moralischen *Selbstbehauptung*, die ihrerseits ist, was sie ist, im konstitutiven Zusammenhang mit dem, was der Mensch erfährt, d. h., was ihm von seiten *Anderer* widerfährt und *das* ist es, »wogegen« sich menschliches Dasein allererst sinnvollerweise selbst behaupten, als eigenes wissen und fühlen kann.

Diese *beiden* konstitutiven Momente des Selbstbewußtseins — das Bewußtsein als solches und seine Konzentration auf das Selbst — stellt *Nietzsche* im 354. Aphorismus der »Fröhlichen Wissenschaft« in Frage: »Das ganze Leben wäre möglich, ohne daß es sich gleichsam im Spiegel sähe. Wie ja tatsächlich auch jetzt noch . . . der bei weitem überwiegende Teil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt — und zwar auch unseres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens . . . *Bewußtsein* ist eigentlich nur *ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch*[1]) — nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische . . . Mensch hätte seiner nicht bedurft. Daß uns unsere Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst ins Bewußtsein kommen — wenigstens ein Teil derselben — das ist die Folge eines . . . über dem Menschen waltenden »Muß«: er *brauchte*, als das gefährdetste Tier, Hilfe, Schutz, er *brauchte* Seinesgleichen, er mußte seine Not auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen — und zu dem Allem hatte er zuerst »Bewußtsein« nötig, also selbst zu »wissen«, was ihm fehlt, zu »wissen«, wie es ihm zumute ist, zu »wissen«, was er denkt. Denn . . . der Mensch . . . denkt immerfort, aber weiß es nicht; das *bewußt* werdende Denken ist nur der kleinste Teil davon, . . . der oberflächlichste . . .: denn allein dieses bewußte Denken *geschieht in Worten*, d. h. *in Mitteilungszeichen*, womit sich die Herkunft des Bewußtseins selber aufdeckt . . . Die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewußtseins (nicht der Vernunft, sondern allein des Sich-bewußtwerdens der Vernunft) gehen Hand in Hand. Man nehme hinzu, daß nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde; das Bewußt-werden unsrer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixieren zu können und gleichsam außer uns zu stellen, hat in dem Maße zugenommen, als die Nötigung wuchs, sie *Anderen* durch Zeichen zu übermitteln. Erst als soziales Tier lernte der Mensch seiner selbst bewußt werden, — er tut es noch, er tut es immer mehr. Mein Gedanke ist . . .: *daß das*

1) Von mir gesperrt.

Bewußtsein nicht eigentlich zur Individualexistenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herdennatur ist[1]; ... und daß folglich jeder von uns, beim besten Willen sich selbst zu verstehen, »sich selbst zu kennen«, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewußtsein bringen wird, sein »Durchschnittliches« — daß unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewußtseins — durch den in ihm gebietenden »Genius der Gattung« — gleichsam majorisiert und in die Herdenperspektive zurück-übersetzt wird. — Unsere Handlungen sind im Grunde ... auf eine unvergleichliche Weise ... einzig ...; aber sobald wir sie ins Bewußtsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ... Dies ist der eigentliche ... Perspektivismus wie ich ihn verstehe: die Natur des ... Bewußtseins bringt es mit sich, daß die Welt, deren wir bewußt werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte ... Welt, — daß Alles, was bewußt wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell ... wird, daß mit allem Bewußtwerden eine ... gründliche ... Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist«.

Blicken wir von hier aus zurück, so ergeben sich bezüglich der Differenz von Hegel und Feuerbach folgende Leitsätze:

1. Der formale Grundbegriff der klassischen Philosophie ist das Selbstbewußtsein.
2. Der Ausgang vom Selbstbewußtsein setzt zweierlei voraus:
   a) daß das »Ich«-selbst etwas ursprünglich Selbständiges sei, und
   b) daß das geistige Bewußtsein dieses Ich aus sich selbst verständlich sei.
3. Beides zusammen bedeutet, daß die klassische, Hegelsche Philosophie eine Philosophie auf dem Standpunkt der Philosophie ist.
4. Weil aber doch nur der Mensch philosophiert, so muß auch diesem Begriff vom Selbstbewußtsein eine ganz bestimmte, wenngleich unausdrückliche Anthropologie zugrunde liegen.
5. Das anthropologische Selbstbewußtsein, welches dem idealistischen zugrunde liegt, besteht darin, daß sich der Idealist auf Grund dessen seiner selbst bewußt ist, daß er in dem Bewußtsein existiert:
   a) ein selbständiger, und
   b) ein wissender Mensch zu sein.

Demgegenüber behauptet Feuerbachs unklassische Philosophie:

---

1) Von mir gesperrt.

1. Der formale Grundbegriff der wahren Philosophie ist der denkende M e n s c h und nur dieser »ist« das Selbstbewußtsein;
2. Dieser Ausgang vom Menschen setzt zweierlei voraus:
   a) daß ich selbst etwas ursprünglich Unselbständiges, ein an Andern wesentlich teilhabender Mitmensch, aber kein Individuum bin, und
   b) daß nicht nur der Geist den Leib mit Bewußtsein bestimmt, sondern er seinerseits schon unbewußt, von Natur aus, bestimmt wird.

3. Beides zusammen bedeutet, daß die unklassische, Feuerbachsche Philosophie gerade deshalb eine »radikale« Philosophie ist, weil sie sich aus dem, was g e g e n die Philosophie ist, aus der ursprünglichen »Nichtphilosophie«, erzeugt.

4. Die Idee vom Menschen, welche dieser philosophischen Anthropologie zugrunde liegt, besteht darin, daß sich der Feuerbachsche »Mensch« auf Grund dessen seiner selbst bewußt ist, daß er in dem Bewußtsein lebt:
   a) ein durch etwas, was er nicht selber ist, durch Zu- und Angehörigkeit begründetes, und
   b) ein ebenso sinnliches wie geistiges Wesen zu sein.

Diese Leitsätze bezeichnen im Umriß die Opposition von Feuerbach gegen Hegel, welche Tragkraft und Tragweite sie haben, das kann sich nur dadurch erweisen, daß sie in einer eindringlichen, phänomenologischen Analyse ausgewiesen werden.

ÜBER DIE STRUKTURIDENTITÄT VON WELT-ANSCHAUUNG UND STAATSAUFFASSUNG BEI SPINOZA.

VON

ERNST KOHN-BRAMSTEDT (FRANKFURT A. M.).

Um ein geschichtlich tradiertes Gedankensystem zu verstehen und seinen Sinn so adäquat als möglich zu erfassen, gibt es in der Hauptsache d r e i M ö g l i c h k e i t e n des »Zugangs«, d e r z i e l b e - w u ß t e n M e t h o d e: die immanent problemgeschichtliche Interpretation, die soziologisch-historische Auslegung und — neuerdings — die Erklärung aus dem individuellen a priori eines Schöpfers, aus seiner geistigen »Gestalt«. Diese drei Verstehungsmöglichkeiten seien an einem Beispiel erläutert: Wir wollen Hegels Geschichtsphilosophie »verstehen«. Dann suchen wir uns zunächst auf Grund der Hegelschen Zentralbegriffe (wie Entwicklung, Gewohnheit, Freiheit, Staat, Volks- und Weltgeist) klar zu machen, was Hegel damit »gemeint« hat; wir intendieren nachtastend den »Sinn«, den Hegel mit seinen einzelnen Begriffen und und ihren Relationen mittelst der vorliegenden Worte als Sinnträger verbunden hat. Wir haben dabei nur Aussicht auf eine größtmögliche Annäherung unseres Verstehens an diesen »Sinn«, wenn wir gleichzeitig die Geschichte dieser Begriffe und ihrer Problematik kennen lernen und damit die g e i s t e s geschichtlichen Voraussetzungen, aus denen Hegels Versuch einer Weltdeutung hervorgegangen ist. Wir begreifen dabei Hegels Werk durch das Bewußtsein von seinen Vorgängern, Herder und dem deutschen Idealismus, gleichzeitig als ein durch jene Geworden-Sein und als ein jenen gegenüber Anders-Sein. Die Eigenart der Hegelschen Geschichtskonstruktion wird erhellt mit Hilfe der Kategorie des »h i s t o r i s c h e n V e r g l e i c h s,« der uns erst auf der heutigen d. h. späteren Stufe der geistesgeschichtlichen Dialektik zur Verfügung steht. Allein eine bloß g e i s t e sgeschichtliche Einreihung Hegels würde

der Notwendigkeit historischer Interpretation noch lange nicht gerecht werden; denn nicht nur die Gedanken haben ihre Geschichte, sondern auch die politisch-soziale Umwelt, in der sie entstanden, ihre Verkünder, in denen sie geboren sind. Hegels Ansicht von Staat und Geschichte hat den preußischen Staat der Restaurationszeit zum »Unterbau« und ein bestimmtes Stadium der Entwicklung des deutschen Bürgertums zur Voraussetzung.

Die historisch-soziologische Determiniertheit einer Gedankenwelt zeigt sich aber nicht nur in dieser Abhängigkeit von der »öffentlichen« (politisch-sozialen) »Realität«, dem Stand der geschichtlichen Geistesüberlieferung und der Gedanken-Materie, die durch beide das reflektierende Bewußtsein empfängt; ebenso wird dadurch die Art jener identischen Struktur bestimmt, die nach einer scharfsinnigen Feststellung von Karl Schmitt [1]) in gleicher Weise das metaphysische Weltbild eines Zeitalters wie die ihm gleichsam selbstverständliche Theorie der Form der politischen Organisation der Welt durchzieht. Diese Identität ist während eines bestimmten geschichtlichen Abschnitts gleichsam ein zeitliches a priori, das gleichermaßen den metaphysischen Vorstellungen wie der Staats- und Gesellschaftsauffassung einer Zeit und ihrer höchsten Geistesexponenten zugrunde liegt. Der Mensch steht in jeder Periode proportional in einem formal identischen Verhältnis zu Gott bzw. dem Weltall und zu dem politischen Herrscher bzw. dem Staat. So wird in der absolutistischen Staatslehre des 17. Jahrhunderts der Monarch mit Gott identifiziert und kein anderer als Descartes vergleicht Gott, der die Gesetze in der Natur errichtet habe, mit einem König, der die Gesetze in seinem Königreich stabilisiere. [2]) Im 19. Jahrhundert aber verschwindet diese Transzendenz, die in der Lehre des 17. und 18. Jahrhunderts sowohl Gott gegenüber der Welt wie der Souverän gegenüber dem Staate inne hat. Von Hegel wird zwar der Gottesbegriff noch beibehalten; aber er bezieht Gott in die Welt ein und bei dem Siegeszug des Weltgeistes gehen Staat und Recht immanent aus ihm hervor. So sehr sich nun gerade in Hegels System der Gang der Zeit, der von der Transzendenz zur Immanenz führte, manifestiert, so wenig läßt sich diese für Welt- und Staatsanschauung identische Grundstruktur seiner Lehre nur aus der allgemeinen Dialektik der historischen Entwicklung verstehen. Gewiß steht in jedem Zeitalter (die Problematik dieses Begriffes bleibe hier unerörtert) hinter jeglicher An-

1) Politische Theologie 1922, S. 42. Vgl. auch M. Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens 1924.

2) Vgl. Schmitt a. a. O. S. 43 Cest Dieu, qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi, établit les lois en son royaume.

sicht von Dasein und Welt eine Grunderfahrung, die einem historisch wandelbaren »Lebensgefühl« entspricht. Trotz aller sozialen Klassenunterschiede, die eine Voraussetzung der Verschiedenartigkeit der metaphysischen und politischen Theorien ein und derselben Zeit sind, bildete doch das Gesicht der antiken Polis den Hintergrund so ungleichartiger Weltanschauungen, wie sie Plato und Aristoteles aufweisen; nicht weniger einte die Hierarchie der mittelalterlichen Kirche den Südländer Thomas von Aquino mit dem fast häretischen Schotten Don Scotus; und wie stark erscheinen uns Realisten des 20. Jahrhunderts heute so sehr voneinander differierende Geister, wie Fichte, Schelling, Hegel durch ihre überindividuelle Grunderfahrung eines »absoluten Jdealismus« als Einheit! Dennoch würde diese bloß soziologisch-historische Methode gerade den überragenden Systemschöpfern sehr ungerecht werden. Die Grundstruktur von Hegels gesamter Philosophie mag durch seine Berührung mit dem Zeitgeist in manchen ihr Gepräge erhalten haben, ihr Wesen stammt niemals daraus. Stellt sie doch das »individuelle Gesetz« dar (Simmel), nach dem der Denker sein geistig-seelisches Dasein angetreten. Hier muß die Geschichte der Philosophie zu einer Geschichte des Menschen werden, — wie es jüngst von Fr. Heinemann [1]) gefordert wurde, freilich nicht zur Geschichte seines empirischen Lebensablaufs, sondern zur Historie seiner innersten geistigen Existenz, wie sie sich am Material seiner Welterfahrung manifestiert. Soll eine historische bedeutende Philosophie dem vollen Nachverstehen erschlossen werden — so ist nicht zulezt an der »Gestalt« des Philosophen jenes a priorische Strukturgesetz freizulegen, das für seine Auffassung der verschiedenen Regionen menschlicher Existenz, für seine Stellung zum mundalen wie zum sozial-politischen Ganzen den gemeinsamen Schlüssel liefert. Die Notwendigkeit dieser Methode wird uns gerade bei der Betrachtung und Interpretation eines Denkers klar, für dessen Verständnis die problemgeschichtliche und soziologische Methode allein nicht ausreichen: bei Spinoza.

Wenn Carl Schmitt [2]) für die Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts eine, der Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat, gleichlaufende Transzendenz Gottes gegenüber der Welt beobachtet und sie — etwas modifiziert — mit Recht, trotz Nominalismus und Naturwissenschaftlichkeit, selbst bei einem Th. Hobbes festgestellt hat — so steht der große Pantheist des 17. Jahrhunderts hier außerhalb der Reihe. Wohl läßt sich auch bei Spinoza — wie wir im folgenden zu zeigen versuchen —

1) Kantstudien 1926, Heft 2/3.

2) A. a. O. S. 42.

eine stark ausgeprägte Identität der Strukturen von Weltanschauung und Staatsauffassung feststellen, allein sie weicht weit von jener oben genannten Formel der Strukturidentität im 17. und 18. Jahrhundert ab; ja sie steht ihr geradezu diametral gegenüber.

Die Idee einer streng kausalen und lückenlosen Weltordnung ist die Leitachse des Spinozistischen globus intellectualis; sie stellt sich in seiner praktischen Philosophie als Tendenz zur absoluten Gerechtigkeit gegenüber den Menschen wie zur geordneten Beherrschung des menschlichen Affektlebens dar.

Diese Idee ist unbeschadet aller historisch tradierter Formen, in denen sie sich bei diesem Scholastiker des 17. Jahrhunderts manifestiert, gleichsam der roten Faden, der in gleicher Weise Naturphilosophie, Religionslehre, Psychologie und Staatsphilosophie durchzieht und diese verschiedenen Provinzen zu einem einheitlichen Reich von höchster rationaler Geschlossenheit vereinigt. Wir wollen uns hier im folgenden darauf beschränken, diese identische Grundstruktur bei Spinozas Metaphysik und Religionslehre einerseits, bei seiner Staatsdoktrin andererseits aufzuzeigen.

Die streng monistische Kausalität des Alls ist das erste Kriterium von Spinozas Deus sive natura. Das Gesetz dieser ausnahmslosen Kausalität kennt keinen irrationalen Rest. Die Substanz ist causa sui und gleichzeitig causa aller Modi, die in ihr sind.

(Vgl. Ethices Pars I, Propos. XV: Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.)

Diese Substanz ist einem in sich ruhenden Kreis vergleichbar; Punkte, die außerhalb der Kreisperipherie liegen, haben innerhalb dieses Systems keinerlei Existenzberechtigung. Ein solcher jener Kreislinie transzendenter Bezugspunkt wäre aber z. B. eine causa finalis, ein Z w e c k der Natur, ein anderer der Z u f a l l: Beide sind kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur unmöglich, die alles bestimmt ad certo modo existendum et operandum. (Pars I, Propos. XXIX). Diese Undurchbrechbarkeit der Gleichförmigkeit der Natur entspricht — psychologisch, auf die Genesis dieses Gedankens hin betrachtet — bei Spinoza einem Jdeal der mathematischen Ordnung, dem jede Eigenmächtigkeit eines Einzeldings unerträglich, der Wirrwarr eigengesetzlicher Vielheiten peinlich ist. Darum muß aus dieser egalitären Ordnungstendenz jede Eigenstellung des Menschen, der naiv das Weltganze auf sich, als auf dessen telos bezieht, scharf von Spinoza verworfen werden.

Und aus demselben Beweggrund muß er auch den Gedanken der

menschlichen Willensfreiheit als lächerliche Hybris gegenüber der einen, unumschränkt herrschenden Weltordnung zurückweisen [1]).

Dieser Begriff Spinozas von dem aeternus ordo totius naturae, cujus homo particula est, und seinen Gesetzen steht daher in schroffem Widerpart zu der naiv verabsolutierenden, antropomorphistischen Ordnungsvorstellung, die die Menge der Menschen beherrscht [2]) [3]).

Der strenge Rationalismus, der derart Spinozas Metaphysik kennzeichnet, durchdringt nicht weniger seine Anschauung von der praktisch-religiösen Beziehung des Menschen zu Gott.

Auch die Relation »Gott: Mensch« und ihre Manifestationen in der Geschichte werden ausschließlich unter dem Aspekt der Gesetzmäßigkeit gesehen. Der Allgemeingültigkeit des aeternus ordo im All entspricht hier jene der allen Menschen gleichermaßen immanenten lex naturae, des natürlichen Vernunftgesetzes [4]). Aus ihr allein und aus ihren allgemeinen anerkannten, in sich selbst gewissen Begriffen kann die ernstliche Erkenntnis von Gott stammen. Lediglich sie in ihrer ausnahmslosen Normativität kann auch den Maßstab zur Beurteilung der historisch tradierten Religionen liefern; da die »Natur des Menschen« zu allen Zeiten identisch ist, so ist es auch ihr wertvollster Teil, die dem Menschen eingeborene lex naturalis divina; daher sind die empirisch, in der Geschichte auftauchenden Religionen und religiösen Dogmen ausschließlich an diesem Gesetz zu messen. Auf solchem Wege wurde Spinoza zu einem der ersten Bahnbrecher einer philosophisch-historischen Bibelkritik, die alle von jener Norm abweichende Inhalte genetisch und soziologisch zu erklären versuchte.

Aber freilich wird hierbei mehr noch die Methode historischer Erkenntnis als der eigentliche Nerv »historischen Verstehens« ausgebildet.

---

1) Vgl. Appendix zum Pars I der Ethices.

2) Tract. Theol. XVI.: nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conversationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt.

3) Ethices, Pars I, Appendix: et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaeque naturae ignavi. Et quoniam ea nobis prae ceteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo, homines ordinem confusioni praeferunt, quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset.

4) Das geistesgeschichtliche Stadium, aus dem gerade hier Spinozas Moral- und Religionslehre erst voll zu verstehen ist, soll mit seiner Säkularisierung des stoisch-christlichen Naturrechts dabei keineswegs übersehen werden; doch tritt seine Bedeutung, auf die Dilthey und Troeltsch eindringlich hingewiesen haben, für unsere Problemstellung zurück.

Die Geschichte wird zu einer bloßen Sammlung von Geschichten, die gegenüber dem universalen, zeitlosen Vernunftgesetz sekundär, adiaphora bleiben.

Dieses Aufzeigen der Vernunftform gegenüber der Zufälligkeit geschichtlicher Religionsbildungen hat Spinoza — aus Rücksicht auf die Sicherheit seiner Person — nur am Alten Testament vollziehen können. Dogmen und Rituallehren der jüdischen Theokratie fallen ihm als bloß raumzeitliche Hüllen ab von dem darunter verborgenen Kern weniger allgemeiner Religions- und Moralgesetze. Für unseren Zusammenhang ist dabei seine Stellung zum »W u n d e r« von Interesse. Wie es ihm neben der Abhängigkeit der Modi von der Substanz im All keinen Zufall geben kann, so ist auch bei der religiösen Relation »Gott: Mensch« jede Ausnahme von der lex naturae undenkbar.

Was für Spinoza unter naturphilosophischem Aspekt der »Zufall«, ist ihm unter religionsphilosophischem das »Wunder« [1]).

Ein Wunder erscheint zunächst als praekausale Durchbrechung der Naturgesetze.

Nach Spinoza kann es, erkenntnistheoretisch betrachtet, ein doppeltes darstellen: entweder einen Naturvorgang, dessen Kausalprozeß sich unserer Kenntnis entzieht, oder ein Phänomen, das unter einer anderen Gesetzmäßigkeit als der der Natur steht; im ersteren Fall wäre es nur »f ü r u n s« exzeptionell, im andern »a n s i c h;« der erste Fall wäre auch für Spinoza noch theoretisch denkbar — da wir ja nur einen Teil der Weltgesetze kennen; die Ablehnung der zweiten Möglichkeit aber läßt uns einen Blick in das innerste Zentrum von Spinozas Weltansicht tun: Es ist das Grauen vor dem mundalen Chaos, vor einem wirren Welttrümmerhaufen, das hier das Motiv dieses klaren und architektonischen Geistes bildet: »Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges esset et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret et ad Atheismum deduceret« [2]).

Gott ist ihm gleichermaßen durch die Integrität der leges naturae universales garantiert; — ein Durchbruch dieser Gesetze müßte daher zum einzig wirklichen Atheismus verführen. Aus Gründen der intellektuellen Selbsterhaltung muß der Denker somit die Möglichkeit eines Wunders abweisen.

Wenn aber das Wunder nun tatsächlich auch für die Bibel des Glau-

1) Vgl. darüber Tract. Theol., Kapitel VI.

2) Tract. Theol. VI.

bens liebstes Kind ist, so haben es nach dem Bibelkritiker Spinoza verschiedene Faktoren hervorgerufen: pädagogische Intentionen, die das jüdische Volk rascher zur Ergebenheit gegenüber Gott bringen wollten, subjektive Irrtümmer, wie sie menschlichen Aussagen und Berichten allzuleicht unterlaufen, nicht zuletzt sprachliche Mißdeutungen, wie sie den späteren Interpreten aus mangelnder Kenntnis der Bibelsprache zustießen.

Vieles was uns Nachfahren in der Bibel ein Wunder zu sein dünkt, ist in Wahrheit nur bildlich gemeint und nicht wörtlich zu verstehen. Bei Stellen aber, die von naturwidrigen Ereignissen berichten, zu deren Erklärung all diese Faktoren nicht ausreichen, ist nach Spinoza eine spätere Fälschung anzunehmen. Aber Spinoza beweist uns diese später eingeschmuggelten Falsifikate nicht mit Hilfe der von ihm doch schon sonst gehandhabten Quellenkritik, sondern er deduziert die Unmöglichkeit ihrer Wunder rein logisch: Was nicht vernünftig, sondern naturwidrig zu sein scheint, ist für ihn nicht existent [1]).

In dieser strengen Apologie der restlosen Gesetzmäßigkeit der Gott-Natur auch in bezug auf die emotionale Verbindung des Menschen mit Gott klingt noch — gleichsam säkularisiert — die Lobpreisung der allumfassenden Kirche nach: »Deus per omnia saecula saeculorum«, bereitet sich das Gottesbewußtsein eines Kant vor, das mit aus dem Anblick der großen Gesetzmäßigkeit des Alls erwachsen ist. Diese Idee der einen, unentrinnbaren, allgemein gültigen Ordnung spiegelt sich aber nicht minder in Spinozas Staatslehre wider. Ihr wenden wir uns nunmehr zu.

IV.

Spinozas Staatsanschauung [2]) wird von zwei sehr verschiedenen Tendenzen beherrscht: Dem Eintreten für die ungehemmte Meinungsäußerung der Individuen, für ihre libertas judicandi, steht der Kampf um eine starke, einheitliche Staatsgewalt gegen die staatsgefährdende Hybris einzelner Individuen gegenüber. Man könnte diese Tendenzen vielleicht als »libertär« und »egalitär« kontrastieren. Ein Widerspruch liegt ihnen zugrunde, dem vielleicht jede undoktrinäre, d. h. philosophische Staatslehre ausgesetzt ist, die Antinomie nämlich zwischen den Forderungen »jedem das Seine« und — mittels einer starken Staatsgewalt »jedem das Gleiche« zu geben. In unserm Zusammenhang ist

1) Tract. Theol. VI., quicquid enim contra naturam est id contra rationem est et quod contra rationem, id absurdum est ac proinde refutandum.

2) Ihre Probleme sind im Einzelnen dargestellt in meiner Arbeit »Spinoza und der Staat«, Berliner Dissertation von 1926.

zunächst die Feststellung von Wert, daß die libertäre Tendenz durch die historisch-soziologische Lage, in der sich Spinoza befand, wesentlich mitbestimmt wurde, während die egalitäre Richtung seiner staatsphilosophischen Ideen nur aus der Grundstruktur seines Geistes, dem Drang nach einheitlicher Weltordnung, abgeleitet werden kann.

Gewiß war die Verteidigung der Geistesfreiheit bei dem ausgestoßenen Glied eines unterdrückten Stammes auch eine oratio pro domo; aber sie wurde doch auch als solche wiederum wesentlich unterstüzt durch paralelle Interessen der damals in den Niederlanden herrschenden Kaufmannsaristokratie. Zweifellos verstanden dabei die holländischen mynheers einerseits, Spinoza andererseits wesentlich Verschiedenes unter dem Begriff der »Freiheit«. Zwischen dem Interesse jener und der Spinozistischen Idee lag ein weiter Spielraum: Allein der merkantilistische Gedanke des mare librum und einer friedlichen Welthandelspolitik machte unbewußt gleichzeitig indifferenter gegen den Kampf der religiösen Bekenntnisse, gegen die Starrheit jedweder Orthodoxie. So konnte der Wille zur Handelsfreiheit dem so verschiedenen Willen zur Geistesfreiheit damals den Weg ebnen und Spinoza, der Freund Jean de Witts, pries nicht zufällig die geistige Freiheit der Kaufherrnstadt Amsterdam [1]). Um so weniger ist dagegen die egalitäre Tendenz aus dem zeitlichen Milieu des Denkers zu erklären [2]).

Denn wenn der Tractatus Theologico-Politicus für eine starke Demokratie eintritt, wenn der Tractatus Politicus den Hochmut der beati possidentes gegenüber den niederen Volksschichten brandmarkt, so fand Spinoza in beidem bei der oligarchischen Kaufherrnkaste wenig Gegenliebe. Denn gerade sie stieß durch die Raffgier ihrer kapitalistischen Instinkte die niederen Massen von sich und führte sie dadurch der monarchistisch-populären Gegenpartei der Oranier zu.

Die egalitäre Koordinate der Spinozistischen Staatstheorie, die Betonung der geschlossenen legalen Staatseinheit ist das Gegenstück zur lückenlosen Kausalität in All. Nur mit dem Unterschied, daß diese egalitäre Gesetzmäßigkeit im Bereich der Natur eine Gegebenheit, ein Factum darstellt, während sie im Staat erst das Produkt menschlichen Wollens und menschlicher Leitung ist. Der Staat Spinozas muß — ganz

1) Tract. Theol. Kap. XX: Urbs Amstelodamum exemplo sit, quae tanto cum suo incremento et omnium nationum admiratione hujus libertatis fructus experitur.

2) Sie durchzieht die beiden politischen Traktate Spinozas; die politische Lage in Holland hatte sich bei der Abfassung der 2. Schrift (Tract. Polit. 1677) durch den Sturz der Kaufherrnpartei wesentlich verschoben; während aber das Postulat der libertas judicandi jetzt in den Hintergrund tritt, bleibt das andere der nationalen Gleichheit auch jetzt bestehen.

abgesehen von seiner Regierungsform — zwei grundlegende Kriterien aufweisen: er muß erstens Einheit und zweitens Gleichheit (im negativen Sinn der Unmöglichkeit einer Machtkonzentration bei einem Einzelnen) besitzen. Einheit und gleichmäßige Gesetzmäßigkeit sind in der Gesamtnatur Kennzeichen der zwecklosen Allordnung, im Staate dagegen sind sie zugleich hauptsächliche Mittel zur Realisierung seines Zwecks: der Ermöglichung einer wenigstens relativen individuellen Freiheit. Der Naturzustand verspricht zwar dem Menschen die absolute, d. h. nur durch die eigene Machtgrenze beschränkte Freiheit; da er sie aber einem jeden verspricht, so wird diese absolute Freiheit [1]) durch den daraus resultierenden bellum omnium contra omnes völlig zu nichte. Erst mit Hilfe einer reziproken Beschränkung der Individuen durch den »Vertrag« und dessen Garanten, eine starke, egalitär aufgebaute Staatsmacht, kann für das Individuum wenigstens ein relativer Genuß der individuellen Freiheit erreicht werden. So stellt der Staat gleichsam einen komplizierten Umweg zur relativen Freiheit dar. Wenn aber in ihm Einheit und egalitäre Gesetzmäßigkeit, die in der Natur konstituierende Prinzipien darstellen, notwendig geforderte Mittel sein müssen, so basiert die Bedeutung, die beiden zukommt, mit auf der Ansicht Spinozas vom Menschen. Wir können auf dieses bisher allzuwenig gewürdigte Kapitel der Spoinozistischen Weltanschauung in unserm Zusammenhang nur kurz eingehen. Uns interessiert hier lediglich der egalitäre Zug, der auch ihm anhaftet. Spinoza [2]) der weise Kenner menschlicher Affekte, ist zwar auch hier weit entfernt von jeder extremen Doktrin: Wie sein System eine Synthese vom Idealismus und Naturalismus darstellt und den conatus sese conservandi ebenso zu akzeptieren sucht wie die amor intellectualis Dei, so steht auch seine Bewertung »des« Menschen jenseits eines unumschränkten Optimismus oder Pessimismus. Der Mensch ist ihm nicht »gut« noch »böse«, wohl aber »fragwürdig«. Daß ihm dies aber von allen Menschen gleicher Weise gilt, zeigt auch hier seine rationalistisch-egalitäre Tendenz. Ein »guter Mensch« wäre für Spinoza einer, der mittelst der Vernunft seine Triebe völlig beherrschen könnte. Er müßte ständig gleichsam auf Wache vor den eigenen Affekten stehen. Die menschliche Fragwürdig-

1) Absolute Freiheit wäre hier Freiheit im Denken und Handeln. Im Augenblick der Gründung des Staates beim Abschluß des contractus aber trennt Spinoza beides: Jeder hat im status civilis sein jus agendi aufgegeben, nicht aber sein Recht zu denken und zu urteilen.

2) Tract. Polit. VI, 3.

keit besteht für den Denker aber gerade darin, daß niemand, selbst nicht der Vernünftigste so wachsam, tam potento tamque integro animo ist, daß er nicht bisweilen schliefe; oft wird er gerade in den Augenblicken, wo Charaktergröße am meisten Not täte, wankend und läßt sich besiegen.

Diese allgemein gültige Lehre von der konstanten und fragwürdigen Menschennatur führt bei Spinoza mit Notwendigkeit zur Betonung eines einheitlich starken Staates (er muß gegenüber den Affekten seiner Bürger ständig auf der Hut sein) wie zu dessen egalitären Aufbau. Die Menschen sind ihrem Wesen nach letztlich gleich, also müssen sie auch egalitär im Staat leben und gleiche Rechte wie gleiche Pflichten besitzen.

Wie der Mensch im Reich der Natur — entgegen der irrigen Meinung vieler — keine Ausnahmestelle einnimmt, sondern nur Glied unter Gliedern ist, so darf auch im Staat kein einzelner, keine Machtgruppe hybrid an dem corpus imperii rütteln. Der einzelne hat sich der veluti una mens, der voluntas omnium zu fügen, mögen ihm die Dekrete des Gesamtwillens auch bisweilen töricht und ungerecht dünken. Und damit auf der andern Seite die jeweiligen Machthaber im Staat ihre Herrschaft legal ausüben, bedürfen sie der Kontrolle. Die E i n h e i t des Staates — gleich notwendig d u r c h die problematische Affektnatur des Menschen wie f ü r die Erreichung des staatlichen telos der relativen individuellen Freiheit — hat somit d i e G l e i c h h e i t z u r V o r a u s s e t z u n g.

Wie drücken sich nun einheitliche Staatsmacht und egalitäre Gesetzmäßigkeit in den politischen Konstrucktionen aus, die uns Spinoza in seinem letzten Fragment, dem politischen Traktat vorführt?

Die M o n a r c h i e scheint ihm die geringste Garantie für eine einheitliche, gesetzmäßige Staatsgewalt zu bieten. Da die Kraft eines Einzelnen der Leitung einer Gesamtheit nicht gewachsen ist, so stellt daher in einer Monarchie der König nur eine Marionette des Volkes, einen bloßen Sachverwalter dar. Der demokratische Etatismus, die einheitliche Staatsordnung aber zeigt sich hier deutlich bei dem Postulat einer Vergesellschaftung, durch die Grund und Boden durchweg öffentliches Eigentum sein sollen. Alle Bürger werden in diesem Königreich uniform zu Handels- und Geldgeschäften genötigt. Anders dagegen ist in der A r i s t o k r a t i e die Gesetzmäßigkeit durch reziproke Abhängigkeit der einzelnen Machtfaktoren voneinander gewährleistet: Hier bleibt das Volk, das dort mitbestimmend war, völlig ausgeschaltet. Die 100 Führernaturen, die Spinoza nach dem Selektionsprinzip der

Natur von seinem Rat der 5000 Patrizier erhofft, werden sich gegenseitig auf die Finger sehen. Und überdies sollen sie noch durch eine Kontrollbehörde, durch die Syndici überwacht werden. Selten aber offenbart sich die Grundstruktur der Spinozistischen Philosophie, das Streben nach strenger Ordnung, geschlossener Normativität stärker als in seinen Bestimmungen über die Normalreligion dieser Patrizier. Hier hat der Philosoph der restlosen Legalität gegenüber dem Vorkämpfer der individuellen Geistesfreiheit den Sieg davon getragen. Denn Spinoza kennt in seiner Aristokratie nicht ein gleichberechtigtes Nebeneinander einzelner Konfessionen, sondern nur die Hegemonie e i n e r Staatsreligion [1]).

Diese religio maxime Catholica ist letztlich eine rationalistische Morallehre gemäß den wenigen, einfachen Geboten der oben berührten lex naturalis divina. Die Einheit des Ganzen verlangt es, daß die Herrschenden sich nicht in Sekten teilen und zersplittern.

Die D e m o k r a t i e erscheint Spinoza deswegen im Traet. Theol. als die beste Staatsform, weil sie durch ihre Gleichheit die individuelle Freiheit am meisten wahren kann. Denn jeder einzelne überträgt hier sein jus naturae auf den majorem totius societatis partem, dem er selbst angehört. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales [1]).

Spinozas positive Bewertung der Demokratie beruht hier in der Hauptsache auf seinem optimistischen Glauben an die Vernunft der Mehrheit. Dieser Glaube tritt selbst bei der Darstellung des Senats in seiner Aristokratie auf; auch hier bevorzugt er das legale concilium einer Mehrheit vor der willkürlichen Hybris einer Oligarchie. Die allgemein gültigen, wahrhaft gesetzmäßigen Mittel und Methoden bei der Staatsleitung können sich nach Spinoza erst durch intellektuelle Kooperation einer Vielheit ergeben. Nur durch die Dialektik der Verhandlung aller werden die jeweils richtigen Beschlüsse aus dem Geist der allen gemeinsamen lex naturalis divina gefaßt. [2])

Die Grundstruktur Spinozas, die Betonung der ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit, zeigt sich in seiner Staatslehre schließlich am charakteristischsten bei der Besprechung der D i k t a t u r. Was ihm in der

---

1) Tract. Theol. Kap. XVI.

2) Tract. Polit. IX, 14: contra dum pauci ex solo suo affectu omnia decernunt, perit libertas communeque bonum; sunt namque humana ingenia hebetiora, quam ut omnia statim penetrare possint; set consulendo, audiendo et disputando acuuntur et, dum omnia tentant media, ea quae volunt ,tandem inveniunt, quae omnes probant, et de quibus nemo antea cogitasset.

Metaphysik der *Zufall*, in der Religionsphilosophie das *Wunder*, das ist ihm hier der *Diktator*: eine unzulässige Ausnahme, die in jedem Fall mit Notwendigkeit die Gesamtordnung verwirren und vernichten muß.

Im Diktator sieht er gleichsam den Antichrist eines jeden Vernunftstaates. Wenn es, wie wir oben zeigten, auch für Spinoza keinen restlos guten Menschen gibt, so kennt er doch gute und schlechte Bürger. Unter der Diktatur aber haben gute wie schlechte Bürger in gleicher Weise zu leiden. Ein Amt, das auf dem bloßen Ehrgeiz seiner Bewerber beruht, bringt den Staat notwendig aus den Fugen.

Bei dieser Ablehnung einer willkürlichen Diktatur fehlt aber dem niederländischen Weisen keineswegs der *Sinn für politisches Führertum.* er doch in Moses den großen Volkserzieher und rühmt er an Hannibal seine unvergleichliche virtus. Innerhalb der gesetzmäßigen Ordnung läßt er den großen Volksführern und Staatsmännern ebenso ihr Recht wie er in der Religionsgeschichte die Propheten anerkennt. Denn die Propheten sind legal, das Wunder ist es nicht. Führer wie Moses und Hannibal handeln gesetzmäßig, die Usupatoren dagegen, wie sie der von Spinoza maßvoll bekämpfte Macchiavelli empfiehlt, stehen als Ausnahmen jenseits des status civilis. Der Diktator, dessen Herrschaft niemals gesetzlich verankert sein kann, ist nur der Platzhalter des unumschränkten Königs. Kein Staat kann sich daher den Luxus des Ruhmes eines Einzelnen erlauben: Entweder erstreckt sich der Ruhm in der wahren respublica egalitär auf viele oder aber er darf dort überhaupt keinen Raum finden.

Kein Einzelner soll nach Spinoza die reinigende und richtende Staatskontrolle ausüben, sondern nur ein Gremium von mehreren mit egalitären Rechten darf dies tun; und auch dieses nicht lediglich in Stunden der Gefahr, sondern zu allen Zeiten. Diese oberste Staatskontrolle, die syndici, gefährden den spinozistischen Staat so wenig, wie früher die Propheten die natürliche Gottesliebe verdrängen konnten; sie vermögen allein die schlechten Bürger zu schrecken; denn sie sind selbst zu schwach zum Mißbrauch ihrer Macht.

V.

Der Gedanke der egalitären Legalität, der auch Spinozas Staatslehre derart durchzieht, ist hier gleichsam für den Denker eine Idee im Kantischen Sinne; er stellt ein Regulativ dar, dessen sich die vera potentia der Menschen, ihre Vernunft, bedienen soll zur Entfaltung der dem Menschen innerhalb der Allkausalität möglichen Freiheit; diese Entfaltung kann zwar restlos erstrebt, nie aber völlig erreicht werden.

Aus der inneren Notwendigkeit ihrer überall identischen Struktur kann

so eine Philosophie, die in Metaphysik und Religionslehre gleichmäßige, d. h. lückenlose Immanenz verkündet, auch in der Staatslehre nur auf dem Prinzip der Gleichheit, der egalitären Gesetzmäßigkeit basieren. Wie Spinozas monistische Kausalität keinen deistischen Weltbaumeister über dem All duldet, ebensowenig kann seine Staatstheorie einen absoluten und willkürlichen Herrscher über dem Gefüge des Staates thronen lassen.

Nicht so sehr das Zeitalter, als vielmehr, das individuelle Strukturgesetz hat somit den Inhalt des spinozistischen Systems geformt. Wäre der »Zeit« dabei der Hauptanteil zugefallen, so erschiene es uns unverständlich, wie der theistisch-absolutistische Naturalist Hobbes und der demokratische Pantheist Spinoza über eine geraume Strecke ein und demselben Zeitalter angehören konnten. Hobbes blieb trotz anderer Tendenzen letzlich doch bei der von Schmitt für das 17. und 18. Jahrhundert aufgewiesenen Transzendenz Gottes gegenüber der Welt wie bei der mit ihr identischen des Königs gegenüber dem Staat. Spinoza dagegen folgte ganz dem a priori seiner »Gestalt« und dessen Ausdrucksformen. Durch seine kristallklare Lehre von dem aeternus ordo mundi wurde er dabei zugleich der historisch weiter wirkende Prototyp für alle späteren Weltbilder einer entschlossenen Immanenz, eines illusionslosen und doch verklärten Pantheismus.

Notizen.

S. A. Kaehler: »Wilhelm v. Humboldt und der Staat«, R. Oldenbourg 1927.

Der geschichtliche Abstand der Gegenwart von der Zeit, aus deren Voraussetzungen R. Haym das Leben und Schaffen Humboldts glänzend und gründlich, aber doch wie aus einer großzügig vereinfachenden Fernsicht charakterisierte, findet in K.s eindringlich nachforschender und künstlerisch darstellender Biographie einen starken und überzeugenden Ausdruck. So wenig wie Hayms »Lebensbild« den »wahren« Humboldt abphotographiert, sondern sein Portrait aus einer generationsmäßig und individuell bedingten, geschichtlichen Perspektive gezeichnet hat, ebensowenig ist K.s Analyse und Darstellung durch den Nachweis der »Einseitigkeit« zu widerlegen, denn auch K. gibt keinen unbedingten, imaginären Humboldt, der niemandem und keiner Zeit etwas zu sagen hätte, sondern er entdeckt uns dasjenige Gesicht von Humboldts vielen Gesichtern, welches unserer Zeit zugekehrt ist und sie am verbindlichsten und verständlichsten anspricht. K. berichtigt damit zugleich die Vorurteile der Geschichtsschreibung einer vergangenen Zeit produktiv und läßt uns insofern allerdings einen »wirklicheren« und »wahreren« Humboldt sehen als jene vergangene Zeit, deren Zeit und Wahrheit für uns vorbei ist. Denn die Quellen des geschichtlichen Lebens sind als geschichtlich-lebendige unerschöpflich, »so daß jeder die tausendmal ausgebeuteten Bücher wieder lesen muß, weil sie jedem Leser und jedem Jahrhundert ein besonderes Antlitz weisen und auch jeder Altersstufe des Einzelnen« (Burckhardt).

Er blickt, ausgewählt, betont, eingeschätzt und beurteilt wird die Geschichte — es sei im Großen und Ganzen oder auch diejenige eines bestimmten Menschen — faktisch in erster Linie nach Maßgabe des »Wichtigen« und »Unwichtigen«. Was aber z. B. an der Geschichte eines bestimmten Menschen für wichtig und unwichtig gilt, das motiviert sich letztlich aus dem, woran der Beurteilende überhaupt »glaubt« und woran er — im Gegensatz zu anderen, bzw. früheren Beurteilern — nicht, bzw. nicht mehr glaubt. Woran K. als Grundlage des geschichtlichen Lebens der Menschen offenbar glaubt, und zwar im unwillkürlichen Einverständnis mit uns und unserer Zeit, was also seine Darstellung als glaubwürdiges Fundament des Verstehens unterbaut und trägt, das

ist der sog. »wirkliche« Humboldt, d. h. der Mensch in der spezifisch fragwürdigen und verständlichen Menschlichkeit seiner schicksalhaften Zufallsgeschichte, sein »zufälliges Dasein« in seiner menschlichen Vollständigkeit, »die Begebenheit . . . in ihrer menschlichen Faßlichkeit« (Ranke), das, was an der Geschichte »den Menschen interessieren kann« (Burckhardt) oder, womit Burckhardt seine Geschichtsbetrachtung am Leitfaden des »duldenden und strebenden Menschen« charakterisiert: das »Pathalogische« der Menschengeschichte. Und diese Geschichtsauffassung ist nicht ohne Pathos. So bedeutet es also mehr als den Einfluß einer Zeitströmung, wenn K. das Verständnis von Humboldts Leben an entscheidenden Stellen auf psychoanalytische und durchwegs auf anthropologisch-psychologische und folglich überhaupt auf b i o g r a p h i s c h e Grundlagen stellt und sich von dorther seine Idee von »Geistes«-Geschichte vorgeben läßt, indem er Humboldts konsequenter »Umwandlung eines gegebenen Triebes in den Zustand der Idee« nachgeht.

Wenn es wahr ist und diese Wahrheit an der Zeit ist, daß das geschichtlich wirksame Tun und Lassen bedeutender wie unbedeutender Menschen verwurzelt ist in der Entwicklungsgeschichte ihres individuellen Charakters, wie er sich im Zusammenleben mit Angehörigen und Fremden ausprägt, und die gründlichste — antreibende wie hemmende — Grundlage des sog. »Charakters« eine mehr oder minder unbewußte und undurchsichtige T r i e b - Geschichte ist, dann ist dieser »moderne« Humboldt K.s nicht nur radikaler, sondern auch menschlich wahrer gesehen als der bislang bekannte »klassische« Humboldt, der nicht mehr und nicht weniger glaubwürdig ist als die Ursprünglichkeit der Lebens-»Gestaltung« am Leitfaden einer »Idee«. Und weil es K. auf diesen menschlich-verständlichen Humboldt ankommt, rechtfertigt sich auch das Gewicht, welches er den unmittelbaren Dokumenten des individuellen Lebenszusammenhanges beimißt, welcher mit Diltheys Worten »die Urzelle der Geschichte« ist und jeder Ideen- und Geistesgeschichte vorausgeht. Diese einmalige Geschichte der persönlichen Existenzverhältnisse dokumentiert sich bei Humboldt vor allem in seinen Tagebüchern und in zahllosen, zum großen Teil noch unveröffentlichten und bislang noch ungenutzt gewesenen Briefen, welche das ursprüngliche und hauptsächliche Material sind, aus welchen K. seine äußerst reichhaltige und aufschlußreiche Darstellung aufbaut — bei aller kritischen Vorsicht gegenüber der »Wahrheit« von Selbstzeugnissen. Im Spiegel der Briefe, zumal eines so ausgesprochenen Briefschreibers wie Humboldt, werde »die feine Linie aufgefangen, auf welcher der Mensch und das Ereignis sich begegnen«. K. bringt also zur Geltung was Dilthey methodisch begründet hat: die hermeneutische Bedeutung der Biographie und Selbstbiographie für das Verständnis des menschlichen Lebens. Trotzdem unterscheidet sich K.s Humboldt-Biographie wesentlich etwa von Diltheys »Leben Schleiermachers« durch den geringen Raum, den bei ihm die »g e s e l l s c h a f t l i c h«-geschichtliche Wirklichkeit, der »h i s t o r i s c h«-psychologische Gesichts-

punkt einnimmt — obgleich doch der Titel seines Werkes Humboldt gerade in seiner Beziehung zum »Staat« ankündigt. Für Dilthey ist das wirkliche Subjekt der biographischen Geschichtsschreibung nicht der »Einzelmensch«, sondern der »geschichtliche« Mensch und das besagt bei Dilthey so viel wie: das Individuum im Verhältnis zu seiner zeitgenössischen Mitwelt, innerhalb derer es sich entwickelt und auf die es zurückwirkt und »die ganze Extension der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt in der ganzen Intensität des anthropologischen Wissens« ist Diltheys allgemeines Ideal. In der Verwirklichung dieses Ideals hat es Dilthey zwar nicht an historischer Ausführlichkeit, wohl aber an psychologischer Eindringlichkeit und — was davon schwer zu trennen ist — auch an Zudringlichkeit fehlen lassen, während dagegen K. auch noch seine Frage nach Humboldts Beziehung zum Staat eindeutig von Humboldts Individualität aus stellt und psychologisch beantwortet, indem er sie »als ein Problem der persönlichen Entwicklung Humboldts« darstellt. Das zweite Buch von K.s Werk (»Politik als Beruf«) wird in der Tendenz des ersten Buches (»Die Problematik des Menschen und des Lebens«) behandelt und dieser Teil hat daher, als Ausgang und Grundlage des Verständnisweges, über jenen — zwar nicht dem Inhalt aber dem Gehalt nach — das Uebergewicht. Dementsprechend überwiegt auch innerhalb des Ganzen die Darstellung von Humboldts geistiger »Persönlichkeit« die seines politischen »Werkes«, obgleich das Interesse an diesem der faktische Ausgangspunkt von K.s Arbeit war. Und eine noch weniger selbständige Bedeutung als der »Staat« bzw. Humboldt als Staatsmann, hat derjenige gesellschaftlich-geschichtliche Lebenszusammenhang, welchen der Untertitel (»Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800«) anzeigt. Die Realität der gesellschaftlich - geschichtlichen Wirklichkeit wird von K. auf diejenigen Menschen reduziert und konzentriert, welche Humboldts Mitwelt existenziell bedeutsam repräsentieren, vor allem auf seinen ganz anders gearteten, naivtätigen und heiteren Bruder Alexander, seine Gattin Karoline und seinen politischen Antipoden Hardenberg, sowie auf die »Erlebniswelt« des jungen Humboldt.

Die Problematik des Menschen Humboldt steht im Vordergrund des Interesses. Zwar entwickelt sie K. biographisch aus der Struktur von Humboldts individueller Veranlagung und er deckt sie auf in Humboldts persönlichsten Lebensverhältnissen, aber leitend ist dabei doch die Frage, wie sich diese höchst-persönliche Problematik gerade auch in seinem Verhältnis zum Staat erweist und ihn zur politischen Erfolglosigkeit verurteilt. Das Problem, welches Humboldt sich selbst und andern (deren beigebrachte Aeußerungen über Humboldt oft noch aufschlußreicher sind als Humboldts Selbstzeugnisse) war, wird am Leitfaden einer Tagebuchnotiz Humboldts in dem »ersten determinierenden Motiv« aufgesucht, »welches alle anderen Kräfte modifiziert und das man kennen und verstehen muß, um einen Charakter zu analysieren«. Denn »die persönlichsten Seiten, mit denen der Mensch unmittelbar auf den Menschen

wirkt, im täglichen Dasein, verlöschen im Leben, die Geschichte deutet sie kaum an, sie sind aber doch die Angeln der Weltbegebenheiten, da sie von Geschlecht zu Geschlecht das Innerste der Menschen anregen und bilden« (Humboldt an K. v. Wolzogen). K. will zeigen, wie die Struktur von Humboldts Erotik, »als der nächsten und engsten Beziehung, welche Humboldt mit einem Menschen verbunden hat, auch für die Art und Weise seiner anderweitigen Beziehungen zur Wirklichkeit in einem wörtlichen Sinne vorbildlich war. »Denn, wie er hier war und verfuhr, das wird maßgebend sein für sein Verhalten zu jeder Wirklichkeit im gesellschaftlichen Bereich«. Die Analyse der Erotik in Humboldts Leben hat somit in K.s Darstellung eine grundsätzliche Bedeutung. Von hier aus versteht K. den tiefen und weittragenden, existenziellen Sinn seiner »Metaphysik des Genusses«, seiner »passiven Energie des Genießens«, auch noch des Leidvollen und Schmerzlichen, wobei sich der Genießende selbst genießt und genügt, ohne sich je an anderes Dasein eigentlich zu verlieren oder gar zu opfern. Ein »ästhetisch-erotischer Idealismus« ließ Humboldt sich selbst bewahren und behaupten und das Leben als »Selbstzweck« genießen, jenseits von »Schuld« und »Reue«. Der praktische und theoretische »Idealismus« wird von K. auf diese Weise weitgehend interpretiert, nämlich als Ausdruck der Selbstgenügsamkeit, und es wird damit zugleich ersichtlich, was ein durch reflektierende Betrachtung objektivierendes, »interpretierendes« Dasein existenziell bedeutet und aus welchen Nöten bestimmte Tugenden — notdürftige Tugenden! — entspringen. »Er geht daran und es gelingt ihm, aus der Schwäche ein Prinzip und aus seinen Grenzen ein System . . . zu machen. Und es geschieht mit Kühnheit. Des Mangels an Fülle und Kraft sich bewußt, schafft er sich eine Form, um des Lebens Herr zu werden. Indem er diese Form als Ideal aufstellt und in die Wirklichkeit umzusetzen beginnt, kommt nun in der Tat das, was an Kraft in ihm ist, zum Ausdruck und zur Geltung . . . Aber nur soweit reicht seine Kraft; über die Selbstbehauptung hinaus vermag sie nichts zu leisten. Denn es liegt nichts Spendendes in ihm; er erübrigt nichts, was er abgeben könnte: ‚denn zu eigennützig wurde der Stoff des Lebens von ihm verbraucht und genossen'«. »Auch als Genießer ist Humboldt nicht ein Verschwender geworden, sondern Sammler geblieben.« Er hat es verstanden, »diesem Trieb auf den letzten Höhen des Geistes und in den letzten Tiefen der Sinnlichkeit genugzutun«. Was ihm so an »Stoff« zuströmt, »das eignet er sich zu, indem es im Tiegel seiner ungeheuren Verstandeskraft . . . umgeschmolzen wird zu jener Masse empfundener Reflexion und reflektierender Empfindung, welche mit dem bleichen Glanz des Silbers die geheimen Kammern seines Innern ausfüllen. Er formt es zu jenem gehüteten Schatz, dessen erkältender Hauch schließlich auch den Freund in Humboldts ‚Zauberwesen' einen gespensterartigen Menschen sehen ließ.«

Mit dem Scharfblick des Psychologen stellt K. den inneren Zuasmmenhang der disparaten Charakterzüge Humboldts heraus und es fällt nicht

nur ein neues Licht auf Humboldt als Gatten, Bruder und Staatsmann, sondern auch auf seine Arbeitsweise, seine Reiselust, seine Fähigkeit aus der »Erinnerung« zu leben, auf seine Unentschlossenheit, wo es augenblicklich zu handeln galt, auf seine Unfähigkeit, sich unmittelbar zu objektivieren — die Kehrseite seiner Fähigkeit, alles in seine Einsamkeit zu verwandeln. Aber dieses im Genuß freie und beruhigte Leben war Humboldt doch nicht genügend. Die Beobachtung der Weimarer Freunde hatte ihn überzeugt, »daß sich der Mensch an ein bestimmtes Objekt müsse verlieren können«. Im bloßen Leben sei zwar der Standpunkt des reinen Denkens und Empfindens der höhere. Wer jedoch auf ihm verharre, werde immer jener andern bedürfen und durch sich selbst das wenig weiterbringen, was ihm selber doch über alles geht. Und so entwickelt K. im zweiten Teil Humboldts eigentümliche Problematik an seinem Verhältnis zur Objektivität des staatsmännischen Handelns. Der »Staat«, d. i. in K.'s Darstellung eigentlich ein gegenständlicher Index für das, was er überhaupt unter »Wirklichkeit« versteht. Und er versteht darunter alles, was einer nicht selber ist, was möglicher Gegenstand einer unbedingten Hingabe ist und den Menschen als einen solchen beansprucht, der sich handelnd ausgibt, ohne Reserve und Sicherung. Jedoch wird K.s eigene Auffassung vom »Staat« bzw. vom geschichtlich »handelnden« Menschen der »Wirklichkeit« — im Gegensatz zu dem »durch Selbstgenügsamkeit unabhängigen« Individuum — nirgends so klar wie es nötig wäre, um die daran orientierte Kritik an Humboldts Lebensauffassung positiv begründen zu können und überprüfbar zu machen. Nur an einer Stelle (S. 139) wird deutlich, daß K. Humboldts Staatsbegriff von einer Basis aus in Frage stellt, welche sich zwar kaum decken, aber doch stark berühren dürfte mit der Hegelschen Geschichtsauffassung, wobei freilich, ihm wie Hegel gegenüber, gefragt werden müßte, ob denn die schicksalhafte »Wirklichkeit« des »Staates« so ohne weiteres gleichgesetzt werden kann mit derjenigen des »Lebens«, denn diese Wirklichkeit ist für jeden Menschen »Schicksal«, jene aber nur für die Wenigen, welche wirklich Beruf zur Politik haben, die »geborenen« Menschen der Oeffentlichkeit und der »Tat«. Ueberzeugend wird K.s Kritik von Humboldts Staats- bzw. Wirklichkeitsbegriff dort, wo er auch dieses Problem ins Psychologische verlegt und Humboldts Unwille zum politischen Handeln folgendermaßen mit dessen eigenen Worten erklärt: »Im Handeln soll der Mensch, solange er lebt, nichts Geborgenes und Gesichertes haben, soll nie sagen können: das bin ich«. Aber Humboldt wollte sich auch noch als Handelnder der Situation zuvor logisch vergewissern, er konnte sich nach K. nie dazu verstehen, »den nur geahnten Gewalten im Werden der Wirklichkeit die Hand zu reichen«. Als Ideologe besaß er eine systematische »Methode« des Handelns und diese gründete er auf eine Analyse seiner selbst. Es fehlte ihm »jeder Ansatz zu einer Selbstkontrolle an der Wirklichkeit, zu einer Prüfung an dem von ihm so mißachteten Erfolg seines Handelns«. Diese Kontrolle zu bewirken sei die Aufgabe, welche die Selbst-

beobachtung Humboldts der Nachwelt überlassen habe. »Es wird dabei zu zeigen sein, wieviel Selbsttäuschung auch vor dem geschärften Blick in das Bewußtsein der Menschen sich einzuschleichen vermag.« Und am deutlichsten kommt K.s kritische Ansicht dort zu Wort, wo er (S. 302) sagt: »An die Tat und in ihr an das Schicksal sich hinzugeben, das verweigert der innerste Instinkt des Individualisten, welcher doch immer mit einem Auge nach der Sphäre des für sich geretteten und in sich befriedigten Eigenlebens hinüberschielt. Auch hier gelangt Humboldt über die Erkenntnis des Notwendigen nicht hinaus, weil er sich der Sache des Staates . . . doch nicht völlig hingeben kann und will. Dem freien Opfer versagt er sich, und darum gilt auch von dieser halben Schicksalsbereitschaft das alte Wort: ‚fata nolentem trahunt', wie es immer von ihm gegolten hat in entscheidender Stunde«. Aus dieser moralischen Unfähigkeit zum »Opfer« leitet K. letztlich Humboldts politische und allgemein menschliche Fragwürdigkeit ab. — Der biographisch konkrete Exponent für Humboldts politische Ohnmacht ist in K.s Darstellung sein Mißverhältnis zu Hardenberg. Mit aller Schärfe und Feinheit analysiert K. das merkwürdig werbende Verhalten Humboldts zu Hardenberg. Eine scheinbar so geringfügige Tatsache, wie die, daß den etwa 150 Briefen Humboldts nur ca. 20 Antworten Hardenbergs korrespondieren, wird psychologisch nachgerechnet und erhellt, psychologisch interpretiert, die treibenden Hintergründe dieser wie anderer »Geschichte«.

Vielleicht wird K.s »Humboldt« dem einen oder anderen als ein bedenklich »moderner« und »problematischer«, als ein zu sehr vergegenwärtigter Mensch erscheinen, aber solcher Skepsis wäre entgegenzuhalten, daß es von jeher die Kräfte, aber auch Schwächen, der eigenen Gegenwart gewesen sind, aus denen vergangenes Menschenleben sowohl verstanden wie mißverstanden wurde. Und andererseits wäre K.s biographisch-psychologische Methode gewiß nicht so aufschlußreich geworden, wenn ihr nicht der Gegenstand sachlich entsprochen hätte. Denn Humboldts politisches »Werk« war geschichtlich unwirksam, »seine Persönlichkeit aber mit ihrer Problematik stellt Fragen und redet eine Sprache, welche auch ohne die Vermittlung des gescheiterten ‚Werkes' uns heute an sich vernehmlich sind«.

Und wenn das bedeutende Gesicht, welches uns hier von Humboldt im Bilde und Worte gezeigt wird, eher interessant und abstoßend als schön und anziehend ist, so bedenke man, was Tolstoi als alter und vielerfahrener Mann über die Wahrheit der Biographie gesagt hat: »Als ich mich ernstlicher in die Geschehnisse meines Lebens hineindachte, erkannte ich, daß eine derartige Biographie, wenn auch nicht direkt unwahr, so doch unwahr durch falsche Beleuchtung sei, unwahr durch Hervorheben des Guten und Verschweigen oder Verstecken alles Schlechten. Als ich jedoch versuchte, die ganze reine Wahrheit zu schreiben, ohne irgend etwas Schlechtes zu verbergen, erschrack ich vor dem Eindruck, den eine solche Biographie erwecken müßte . . . Eine solche, völlig wahrheitsgetreue Lebensbeschreibung . . . möchte ich schrei-

ben . . . Ich glaube, daß eine derartige Selbstbiographie bei aller Unvollkommenheit für die Menschen nützlicher sein wird als all das künstlerische Geschwätz, das die zwölf Bände meiner Werke füllt . . .«

Die dazu erforderliche »Sachlichkeit« im Anthropologischen ist es, welche K.s Humboldt-Biographie vor allem auszeichnet und sie auch philosophisch bedeutsam macht. Zwar sagt sie uns nichts über Humboldt als Philosophen und Sprachphilosophen, aber sie gibt auf dem Wege über die Analyse seiner Persönlichkeit wesentliche Aufschlüsse über die »Genealogie der Moral« desjenigen Daseins, welches vorzüglich nicht in der Aktion, sondern in der reaktiven Reflexion, in der nur reagierenden »Interpretation« des Lebens, — »in Ideen« lebt, oder wie Humboldt in dem von K. als Motto vorausgesetzten Bruchstück einer Selbstbiographie sagt: weder zu großen Taten noch zu wichtigen Werken bestimmt ist, sondern das Leben aufnimmt, beobachtet, beurteilt und »behandelt«, ohne je eigentlich zu handeln. K. Löwith.

Wenngleich der Philosophie im System des Geistes eine fest umschriebene Aufgabe zuerteilt werden muß, so vollzieht sie ihre Funktion innerhalb des geistigen Lebens der verschiedenen geschichtlichen Epochen doch keineswegs stets in derselben eindeutig festgelegten Weise. Sie ist nicht immer und nie ausschließlich die Eule der Minerva, die erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt; sie regt sich auch, wenn jugendliche und männlich-kraftvolle Gestalten des Lebens auftreten, und sie steht diesen nicht nur erkennend gegenüber, sondern, als von Werten erfüllt und Werte fordernd, bildet sie mit der geistigen Gesamtbewegung ihrer Zeit einen Wirkenszusammenhang, kraft dessen sie selbst deren Gestalt maßgebend zu bestimmen vermag. Daher ist das Verhältnis der Philosophie eine Epoche zu deren allgemeinem Geistesleben immer erst durch Untersuchung der dieser Epoche eigentümlichen Gestaltungskräfte zu ergründen, die wiederum zu sinnhaften und sinnbildenden Bewegungen des Geistes in seiner geschichtlichen Entfaltung in Beziehung gesetzt, d. h. aus der gesamten Geistesgeschichte verstanden werden müssen. Eine allumfassende Philosophie der Geister aber muß selbst — als philosophische Universalhistorie — dieser Dynamik der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit gerecht werden. Sie darf demnach der Geistesgeschichte nicht ein starres Schema aufzwängen, sondern muß sie gemäß ihren konkreten Wandlungen begreifen und so der Philosophie in jeder Epoche zwar die ihr eigentümliche Funktion des Selbstbewußtseins der Kultur, doch nur innerhalb des verwickelten dynamischen Zusammenhangs mit der gesamten geistigen Bewegung zuerkennen.

Diese Grundanschauung, die Hegels Gedanken einer Phänomenologie des Geistes enthält, wenn sie auch nicht die historisch bedingte Form der Hegelschen Philosophie widergibt, darf man wohl als leitende Idee des Werks von Ernst Cassirer über »Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance«[1]) betrachten. Cassi-

1) Studien der Bibliothek Warburg. B. G. Teubner, Leipzig 1927.

rer selbst spricht es vorblickend als Ergebnis seiner Untersuchungen aus, daß auch in der Renaissance »die Arbeit des Gedankens der geistigen Gesamtbewegung und ihren treibenden Kräften nicht als ein Abgesondertes und Absonderliches gegenübersteht, noch daß sie ihr als ein schlechthin Abstraktes, als ein bloßer Schatten folgt, sondern daß sie produktiv und bestimmend in sie eingreift«, so zwar, daß sie das Ganze selbst darstellt und es zum begrifflich-symbolischen Ausdruck bringt. Gerade für die Renaissance aber ist der Nachweis dieser Bedeutung der Philosophie von besonderer Schwierigkeit. Während die Renaissance als allgemeine geistige Bewegung trotz aller Zusammenhänge mit dem Mittelalter und trotz ihrer Gestaltenfülle nach ihren auffallend neuen Zügen klar zu charakterisieren ist und durch die Meisterhand Jakob Burckhardts in einem einzigen glanzvollen Gemälde vereinigt werden konnte, löst sich die philosophische Systematik langsamer und mit größeren Hemmungen von den überkommenen Denkformen los: viel nachhaltiger als in dem allgemeinen geistigen Leben wirkt in der Philosophie der Renaissance das Mittelalter nach. Indem sich daher die Renaissance der Antike im eigentlichen Sinne samt allem, was das neue Lebensgefühl bedeutet und hervorbringt, mit den mittelalterlichen Formen und Inhalten verbindet, entstehen zahlreiche Mischgebilde, die, wie es scheint, in der philosophischen Problemgeschichte keinen einheitlichen Zusammenhang darstellen nnd scheinbar noch weniger das gesamte geistige Leben der Epoche in einem »einfachen Brennpunkt« sammeln.

Im Gegensatz zu diesem Bilde der Renaissancephilosophie will Cassirer »bei aller Mannigfaltigkeit der Problemansätze und aller Divergenz der Lösungen« bestimmte systematische Mittelpunkte aufzeigen, in Beziehung auf welche die philosophischen Theorien der Renaissance zu einem systematischen Ganzen und zugleich mit dem allgemeinen geistigen Leben dieser Epoche zu einer Einheit — von dynamischem Charakter — zusammengeschlossen werden. Er findet aber zunächst eine, formal betrachtet, überraschend einfache Lösung seiner Aufgabe: die Zusammenfassung aller für die Renaissance charakteristischen geistigen Tendenzen erblickt er zuerst auf dem Boden der Philosophie selbst, in dem System des Nicolaus Cusanus. Seine früheren Untersuchungen aufnehmend und erweiternd und hierbei die neueren Forschungen berücksichtigend legt Cassirer dar, wie Nicolaus Cusanus vermittels der methodischen Durchführung seines Grundgedankens der docta ignorantia mit dem Lebensgefühl und dem Geist des Mittelalters unzweideutig bricht und zugleich die Totalität der Renaissanceprobleme und damit die tiefsten Motive der neueren Philosophie umfaßt. Auf dem Hintergrunde des großen geistesgeschichtlichen Ringens von Antike und Christentum entwickelt Cassirer meisterhaft das System der Motive, durch die das Genie des deutschen Kardinals, seiner Zeit weit vorauseilend, den religiösen Grundproblemen des Mittelalters eine völlig revolutionierende Wendung gibt — eine Umgestaltung der Probleme, die, obwohl rein nach dem Gehalt des philosophischen Gedankens bestimmbar, doch

eine ganz neue seelische Haltung offenbart und dem Kulturleben bis in seine letzten Verzweigungen eine neue Richtung weist. So kann man das vom Leben am meisten losgelöst erscheinende Problem der Erkenntnis als das bezeichnen, welches Nicolaus Cusanus zum »ersten modernen Denker« macht; aber eben dadurch, daß er den Begriff des Wissens neu bestimmt, stürzt er nicht nur die Hierarchie des mittelalterlichen Begriffssystems, sondern zugleich seiner Welt- und Lebensordnung. Wissen als Messen setzt die Gleichartigkeit der Wissensinhalte voraus. Dies gilt zuvörderst für alles, was der Mathematik unterworfen werden kann, daher gleicherweise für die sublunarische Welt wie für die Welt der Gestirne. So wird der geozentrische Standpunkt aufgegeben, die Relativität der Bewegung, die Eigenbewegung der Erde begründet, die kopernikanische Lehre vorbereitet. Doch schon in ihrem Keime trägt diese Orientierung am Erkenntnisproblem weit über die mathematisch erfaßbare Natur hinausgehende Folgen, vor allem für die Erweiterung der Macht des Menschen, in sich. Freilich wird Gott wie in der mystischen negativen Theologie über alle weltliche Erkenntnis erhoben. Aber die Trennung Gottes von der Welt vernichtet keineswegs den Wert des Kosmos selbst und unseres Wissens von ihm. In ihrer konkreten Totalität ist die Welt selbst Symbol des Göttlichen, an dem sie platonisch trotz ihrer Trennung teil hat. Unser nichtwissendes Wissen von der Welt hat so eine ähnliche Festigkeit und Dignität wie bei Kant die Erkenntnis der Erscheinungswelt.

So bringt in Nicolaus Cusanus die Philosophie durch die Verschmelzung des neuen Erkenntnisbegriffs mit der mystischen Religiosität die Renaissanceentdeckung der Natur und des Menschen zustande. Die Art, in welcher sich die verschiedenen Komponenten des Geistes der Renaissance und mit ihnen der vorangegangenen Epochen in der großen systematischen Vereinheitlichung der Cusanischen Philosophie durchdringen — in diesem System, in welchem, wie Cassirer sagt, in einziger und einmaliger Weise religiöser Individualismus und weltliches Ideal der neuen Bildung und Humanität sich begegnen und auseinandersetzen — ist aber außerordentlich fein, überraschend und verwickelt. Ein Beispiel dafür ist die Funktion der Christus-Idee bei Cusanus. Indem sie den geistigen Gehalt der Menschheit repräsentiert, ist sie es, die, in Verbindung mit dem antiken Mikrokosmosmotiv, die Heiligung des Menschen und der menschlichen Kultur gewährleistet und vollendet, durch deren Theodizee auch die gesamte Natur der Ungöttlichkeit enthoben wird.

Cassirer weist darauf hin, wie die Synthese erkenntnistheoretischer und metaphysisch-religiöser Grundmotive, der vollendeten platonischen Dialektik und der deutschen Mystik, in wichtigen Grundgedanken Hegels Philosophie merkwürdig antizipiert. Diese Cusanische Lehre, der gemäß der Geist nur durch die Aufgeschlossenheit für die Welt zu sich selbst gelangt und sich selbst verwirklicht, durch die Sinnlichkeit und Vernunft versöhnt werden, enthält nun aber die geistigen Energien und das Lebensgefühl der Renaissance in sich, in einer Spannung,

die ihre Entfaltung für die Folgezeit ermöglicht. Für das Problem, welche Rolle der Philosophie unter den geistigen Mächten der Renaissance tatsächlich zukommt, ist es daher entscheidend, inwieweit und in welcher Weise dieses System im 15. und 16. Jahrhundert der Philosophie und den übrigen Kulturmächten ihr Gepräge gegeben hat.

Die Erforschung dieser Zusammenhänge ist erst die eigentliche Aufgabe des Cassirerschen Werks; in ihrer Durchführung bewährt er seinen feinen Spürsinn für Beziehungen, die dem gewöhnlichen Blick unsichtbar bleiben, und seine ganz außerordentliche Beherrschung des Stoffs, welche der Verwicklung dieser Beziehungen und der Ausdehnung des Gebiets, in dem sie entdeckt werden, allein gerecht zu werden vermag. In starker Konzentration und in großen Zügen löst diese Aufgabe ein Kapitel über Nicolaus Cusanus und Italien; zwei weitere Kapitel problemgeschichtlichen Inhalts sind dazu bestimmt, Cusanische Motive und ihre Fortbildung ausführlicher und im einzelnen bei den Philosophen und den philosophisch orientierten Geistern der Renaissance zu verfolgen und so die dynamische Einheit der Renaissancephilosophie — nach ihrem »Weltbegriff« — zu erweisen.

Die geistesgeschichtlich wichtigsten und reizvollsten Ergebnisse dieser Forschungen betreffen die Rückwirkung des Cusanischen Geistes auf den der Renaissance. In dem durch die deutsche Mystik und die Scholastik gebildeten Jüngling bringt erst Italien, wo ihm die antike Mathematik und Philosophie entgegenkommt, die große Synthese seiner philosophischen Weltanschauung zustande. Bei der schon biographisch ersichtlichen Rückwirkung seiner bedeutenden Persönlichkeit auf das italienische Geistesleben seiner Zeit ist es nun aber auffällig, daß so maßgebende Philosophen wie Pico, Ficino und Pomponazzi seiner nicht Erwähnung tun. Der Meinung, daß dies des Cusanus Einfluß auf die Renaissance widerlege, stellt Cassirer nun zunächst die These entgegen, daß Cusanus vorzüglich auf einem anderen Wege den Geist seiner Epoche bewegt habe: durch seine Wirkung auf die genialen Laien — im Einklang mit seinem Werke »Idiota«, in welchem der Laie den Philosophen belehrt. Es sind die großen Universalgenies, die künstlerische und technische Aufgaben stellen und bewältigen, unter ihnen gerade die größten Repräsentanten der Renaissance. Besonders an Leonardo da Vinci begründet Cassirer diese These von der Realisierung des Cusanischen neuen Ideals des Laienwissens. Wenn Duhem gezeigt hat, in wie ausgedehntem Maße Leonardo an Cusanische Probleme anknüpft, so weist Cassirer die tieferen Wurzeln hierfür darin, daß der deutsche Denker eine neue geistige Gesamtorientierung und eine neue wissenschaftliche Forschungsart inauguriert hat, indem er mittels der Mathematik die Religiosität tief begründete und gerade dadurch die Naturerkenntnis von theologischen Dogmen befreite. So gibt des Cusanus fundamentale Lehre vom Wissen als explicatio der Kunst, Technik, Naturforschung, ja der neuen Sprache ihre Legitimation: der Geist muß auf die ihm entgegengesetzt erscheinende Welt wirken, damit er sich

selbst erkenne und zur Wirklichkeit bringe — in diesem Hegelschen Gedanken ist der Weg der Renaissance bis zu Galileis Korrelation von Apriori und Empirischem vorgezeichnet.

Doch wenn auch die Wirkung des Nicolaus Cusanus auf die genialen Laien der Renaissance zugestanden wird, so scheint er auf die eigentlichen Renaissancephilosophen, welche antike Lehren, wie die des platonischen Eros, oder die aristotelische Psychologie fortbilden, keinen Einfluß ausgeübt zu haben, insbesondere nicht auf ein Zentrum der Renaissancekultur, die platonische Akademie in Florenz. Trotz des Gegensatzes des christlichen Neuplatonismus dieses Kreises zum Cusanischen wissenschaftlichen Platonismus gelangen indessen in jenem, wie Cassirer zeigt, echte fundamentale Renaissancemotive, die für Cusanus charakteristisch sind, zum Durchbruch, und gerade sie verleihen jenem Kreise seine Anziehungskraft, besonders auch auf die großen Künstler. Es ist die tiefe philosophische Begründung des faustischen Geistes der Renaissance, die Rechtfertigung des unbegrenzten menschlichen Strebens durch Cusanus, welche auch von der platonischen Akademie aufgenommen wird. Als philosophische Theorie und als Lebensmacht durchbricht dieses Cusanische Motiv die theologische Gebundenheit des Florentiner Neuplatonismus: auch von diesem wird durch die Selbstbejahung des Menschen die Welt bejaht, der menschliche Geist wird zum Ebenbild des göttlichen und schreitet über alle Grenzen mit freier Schöpferkraft hinaus. Namentlich die Ideenwelt des Ficino wird durch den Mikrokosmosgedanken des Cusanus geformt, mit dessen »humanitas« er, in Abwandlung der Cusanischen Motive, insbesondere der Christusidee, tiefe Uebereinstimmung zeigt.

Cassirer will nun aber über die Florentiner Akademie hinaus die gesamte Renaissancephilosophie als dynamisch-systematische Einheit zusammenfassen in dem Sinne, daß er allen bedeutenden Philosophen dieser Epoche wichtige Funktionen innerhalb des bewegten teleologisch-einheitlichen Ganzen des entfalteten Cusanischen Idealismus zuerteilt. Zu diesem Zwecke geht Cassirer zwei Grundproblemen oder auch zwei fundamentalen Ansichten des Grundproblems der Philosophie in den philosophischen Theorien der Renaissance nach: er verfolgt, wie im Ganzen dieser Entwicklung bei der Durcharbeitung der Probleme des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit und von Subjekt und Objekt im Verlaufe des 15. und 16. Jahrhunderts die Renaissancegesinnung — der Weltbegriff der Renaissancephilosophie — sich durchsetzt, indem von verschiedenartigen Ansatzpunkten her und in ganz verschiedener Absicht mittelalterliche Positionen bekämpft und die neuen charakteristischen Wendungen im — selbst nicht einheitlichen — traditionellen Problembestand versucht werden. Immer wieder weist er auch hierbei auf den — sei es in seiner historischen Verwicklung ableitbaren sei es immanent-sachlichen — Zusammenhang mit den Cusanischen Errungenschaften hin; aber über die bloße Entfaltung des großen Cusanischen Systems, wie es Cassirer vorher gezeichnet hat, führen diese Kapitel besonders weit hinaus. Sie geben eine Phänomenologie von Ansichten, die

sich ebenso von den Cusanischen Ideen unterscheiden, wie sie mit ihnen übereinstimmen: eben dadurch gelingt es Cassirer, die dynamische Einheit der bei Cusanus »komplizierten« Renaissancephilosophie, die einheitliche Richtung und den einheitlichen in die Zukunft weisenden Sinn in den mannigfaltigen, oft scheinbar völlig divergenten Philosophemen zu konstruieren.

Als Ziel dieser einheitlichen Richtung und als diesen einheitlichen Sinn darf man die durch die kantische Philosophie, die großen nachkantischen Systeme und den Neukantianismus begründeten Lehren betrachten, welche den strengen Naturbegriff mit dem der Freiheit versöhnen und — in engem Zusammenhang hiermit — die Kluft zwischen dem selbstbewußten Subjekt und dem Objekt aufzuheben streben. Wie nun aber Cassirer, im Hinblick auf dieses Ziel, in dem für den ersten Anblick verworren erscheinenden Weben des Geistes die oft überraschenden, zuweilen paradoxen Linienzüge zur Klarheit ordnet, kann nur nach einigen wichtigen Ergebnissen angedeutet werden.

Die Schwierigkeit, die vielfältige Entwicklung der Renaissance-Philosophie als eine einheitliche zu erfassen, wird dadurch gesteigert, daß es in ihr verwickelter Prozesse bedarf, um zu der der modernen Philosophie eigentümlichen Form der Antinomie zwischen Natur und Freiheit allererst zu gelangen. Es gilt, den modernen wissenschaftlichen Begriff der Natur und der Naturnotwendigkeit zu schaffen, aber auch den ihm antinomischen der Freiheit zu erringen, dann aber, dem Geiste der Renaissance gemäß, immer dem Prinzip der Freiheit den Vorrang einzuräumen. Das mittelalterliche Glaubenssystem, antike ebenso wie mittelalterliche magische und astrologische Vorstellungen sind hierbei zu überwinden. Vor allem die Rolle, welche in dem Befreiungsprozeß die Astrologie spielt, offenbart dessen Kompliziertheit. Ficino bleibt noch in ihrem Banne, trotz seines freiheitlichen Ethos, das die astrologische Abhängigkeit etwas lockert; Pomponazzis »Aufklärung in scholastischem Gewand« löst sich von der praktischen Astrologie los; er bildet eine Theorie der astrologischen Kausalität aus, die den Gestirnen eine überragende Bedeutung, aber doch nur innerhalb des allgemeinen undurchbrechlichen Kausalnexus zuerkennt. Er wird so methodisch zu einem Vorläufer der exakten Naturforschung; die Freiheit aber sucht er als ethische vor seinen naturalistischen Prinzipien mit ihren geschichts- und religionsphilosophisch bedeutsamen Folgerungen des »Gestaltwandels der Götter« zu retten. Pico endlich, dessen Zusammenhang mit Cusanus Cassirer besonders stark hervorhebt, der Verkünder der Würde des Menschen, vernichtet in offenem Kampfe die Astrologie und postuliert die Forschung nach den natürlichen Kräften als den verae causae, deren mathematische Formulierung er bereits nahelegt. Der tiefste Antrieb zu diesem Fortschritt der Erkenntnis liegt aber in der spiritualistischen Philosophie der Freiheit, die sich aus Picos mystisch-magischen Tendenzen herausringt; auch Kepler, der an Picos Lehre als Naturforscher anknüpft, wird von der Astrologie zur

Naturerkenntnis durch die Ueberzeugung von der Spontaneität des Geistes geführt. So schließt sich in der Entwicklung der Renaissancephilosophie ihre charakteristische Gesinnung, ihr beherrschendes Ethos der Freiheit, mit der neuen Naturerkenntnis zu einer Einheit zusammen. Noch bei Bruno, dem Verkünder des Kopernikanischen Weltsystems, der freilich auch ein Bewunderer des Cusanus ist, bleibt das Freiheitsprinzip die treibende Kraft: er fordert mit leidenschaftlichem Pathos die Reformation unserer Innenwelt; der heroische Affekt ist die Voraussetzung der Erkenntnis des wahren, unendlichen Makrokosmos.

Die Freiheit des Renaissancemenschen ist aber die des individuellen Ich, das Freiheitsproblem wird daher auch zu einem psychologischen Problem. C. gibt hier — wie auch sonst immer wieder in seinem Werke — umfassende geistes- und problemgeschichtliche Rückblicke; er verfolgt die Seelenlehre von Platon und Aristoteles über den Averroismus und seine Gegner, besonders Petrarca und Cusanus, den Kampf des Platonismus und Aristotelismus überhaupt, bis zu den entscheidenden geschichtlichen, in dem mittelalterlichen Ausgleich nicht wahrhaft versöhnten Gegensätzen, die in der Renaissancephilosophie nun scharf hervortreten: als Widerstreit der alle Zweige der Renaissance, namentlich auch die Kunst, befruchtenden spiritualistischen Eroslehre, die durch Ficino ihr Gepräge und ihre Wirksamkeit empfängt, und der naturalistischen Lehre, deren konsequentester Vertreter Pomponazzi ist. Aus entgegengesetzten Prinzipien geben aber beide dem einheitlichen Geiste der Renaissance Ausdruck: beide rechtfertigen die leiblich-seelische Individualität, die schon Cusanus gelehrt hat: Ficino vom »Subjekt«, der Seele, Pomponazzi vom »Objekt«, der leiblichen Existenz her.

Aus diesem gemeinsamen Ausdruck der Renaissancegesinnung kann jedoch noch nicht das funktionale Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Leib und Seele gewonnen werden, das die Naturgesetzlichkeit im modernen Sinne und zugleich die Freiheit der selbstbewußten Individualität in der Korrelation von Freiheit und Notwendigkeit gleicherweise gewährleistet. Hier nun nimmt Cassirer die These vom Cusanischen »Laien« wieder auf: erst die Theorie der exakten empirischen Naturforschung und — dies zu erweisen liegt Cassirer besonders am Herzen — die Kunsttheorie der Renaissance, erst Wissenschaft und Kunst begreifen, indem sie ihres eigenen Wesens sich bewußt werden, »das Gesetz, unter dem sie stehen, als den Ausdruck ihrer wesentlichen Freiheit selbst« und erkennen so im »Gegenstand« die eigenen produktiven Kräfte des Ich. Sie gehen nun, den Cusanischen philosophischen Idealismus entfaltend, der Philosophie voran. Die unmittelbare sinnlich-empirische Anschauung und die sensualistische Naturlehre, die der Gefahr des Rückfalls in die magisch-naturphilosophische Weltansicht nicht entrinnt, legen dagegen, wie Cassirer u. a. durch Betrachtung der philosophischen Systeme von Telesio, Campanella, Cardanus dartut, lediglich »den ersten Grund zur exakten Deskription und zum exakten Experiment«; da ihnen die Mathematik und dadurch jedes klare

Kriterium der Erfahrung fehlt, gehen bei ihnen Erfahrung und Wunder noch wahllos ineinander über. Ihnen stellt nun Cassirer den Bund der Logik der mathematischen Naturwissenschaft und der Kunsttheorie entgegen. Kepler und namentlich Galilei werden hier von Cassirer nicht nur nach ihrer Leistung für die Begründung der mathematischen Naturwissenschaft durch ihren kritischen Platonismus gewürdigt, sondern auch bei ihnen wird das Bewußtsein von der »gemeinsamen Wurzel des künstlerischen und des wissenschaftlichen Geistes« hervorgehoben. Der eigentliche Repräsentant des Bundes zwischen Mathematik und Kunsttheorie aber ist Leonardo, der Kunst, Natur und Genie in dasselbe Verhältnis setzt wie später Goethe, wobei freilich Leonardo gleich Galilei mathematische Vernunftgründe in der Erfahrung sucht. Wie im einzelnen Cassirer, mit besonderer Sympathie für die Leonardo-Goethesche »exakte sinnliche Phantasie«, hier die Gestaltung des in Kants Lehre transzendental begründeten neuen Subjekt-Objekt-Verhältnisses durch Natur- und Kunsttheorie problem- und geistesgeschichtlich aus ihren Komponenten entwickelt, entzieht sich einer zusammengedrängten Wiedergabe. Es muß hierfür wie für die gesamte in die Feinheiten eingehende Darstellung Cassirers auf sein Werk selbst verwiesen werden.

Das beneidenswert freigebig und geschmackvoll ausgestattete Buch enthält als »Anhang« zwei wertvolle Editionen: den seit dem 16. Jahrhundert in Deutschland nicht mehr erschienenen liber de mente aus Cusanus' »Idiota«, herausgegeben nach der in Cues bewahrten Handschrift von Dr. Joachim Ritter, nebst Uebersetzung von cand. phil. Heinrich Cassirer, sowie den reich mit Abbildungen geschmückten liber de sapiente des Carolus Bovillus, nach dem einzigen Druck von 1510, herausgegeben von cand. phil. Raymond Klibansky. Beide werden in Cassirers Abhandlung herangezogen, Bovillus' »de sapiente«, aus dessen scholastischem Gefüge Cassirer die Grundkonzeption der Hegelschen Philosophie, die dialektische Entwicklung der Substanz zum Subjekt, heraushebt, als nachweisliche Auswirkung der Cusanischen Philosophie. Endlich sind umfangreiche Indizes von Gertrud Bing hergestellt: zu Cassirers Abhandlung Register über Eigennamen, zitierte Werke und — besonders willkommen zur raschen Orientierung in dem vielverschlungenen Gewebe seiner Darstellung — ein ausführlicher Index wissenschaftsgeschichtlicher Begriffe; auch die Benutzung der edierten Werke des Cusanus und Bovillus wird durch sorgfältige Begriffsregister erleichtert.

Eberswalde. Heinrich Levy.

Rudolf Otto (ord. Prof. der Theol. in Marburg): West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Leopold Klotz, Gotha 1926. 397 S., geb. 12 M.

Es ist eine Eigenschaft gerade der besonders fruchtbaren wissenschaftlichen Begriffe, daß sie mit der Zeit ganz verschwommen und vieldeutig werden. Dieses Schicksal ist auch dem Begriffe »Mystik« widerfahren. Verband das positivistische 19. Jahrhundert damit den Sinn einer sehr merkwürdigen ekstatischen Gefühlsverwir-

rung, eines unklaren Denkens und einer überspannten Willensrichtung, so hat dieser Begriff heute nicht nur jede abwertende Nebennuance verloren, sondern es ist fast zur Mode geworden, alle tieferen geistigen Leistungen irgendwie auf »mystische Untergründe« zurückzuführen. Dadurch aber ist die Vokabel Mystik so undeutlich und vielsinnig geworden, daß sie selbst einer Klärung bedarf.

Eine solche Wesensdeutung der Mystik versucht Otto in dem vorliegenden Buche zu geben, indem er zwei bekannte Mystiker aus ganz verschiedenen geistigen Regionen nebeneinander stellt, nämlich Eckehart und Śankara. Der Vergleich ist so aufgebaut, daß zunächst das Gemeinsame und dann das Trennende hervorgehoben wird. Der Schluß des Buches bringt einige Ergänzungen, die auf die moderne Geistesgeschichte, besonders auf die Beziehungen Fichtes und Schleiermachers zur Mystik übergreifen.

Was nun zunächst das Gemeinsame zwischen Eckehart und Śankara betrifft, so ist es Otto gelungen, einige Punkte herauszustellen, die für die Beziehungen zwischen religiösem Denken und philosophischer Spekulation überhaupt gelten dürften. Ein noch vollständigeres Bild würde sich ergeben haben, wenn er neben Eckehart und Śankara auch Platon behandelt hätte. Denn für ihn treffen die von Otto zwischen E. und Ś. herausgestellten gemeinsamen Züge in ähnlicher Weise zu. Es sind folgende:

1. Sein ist für die beiden Mystiker nie bloß ein ontologischer, sondern immer zugleich ein Wertbegriff. »Wahres Sein« ist für sie gleichbedeutend mit Gott oder Brahman. Darum ist Seinserkenntnis Heilserkenntnis. Dem Sein steht hierbei als Gegensatz das Werden gegenüber, wobei der Begriff des Werdens gefühlsmäßig verbunden ist mit dem der Vergänglichkeit und der Todesverhaftung alles Wirklichen. Auch für die griechische Philosophie hat dieser Gegensatz bekanntlich grundlegende Bedeutung. Das Ziel der Erkenntnis ist für Platon die Erhebung des Menschen aus der Sphäre der Vergänglichkeit in die des unvergänglichen Seins durch sein intellektuelles Einswerden mit der ewigen Ordnung des Kosmos und dessen Schönheit.

2. Gemeinsam ist für E. und Ś. ferner die Lehre von den »beiden Wegen«, die diesem Ziele entgegenführen, nämlich der »Weg nach innen«, der Selbsterkenntnis und »dem Weg nach außen«, dem Erkennen des Absoluten. Beide Wege stehen in Relation zueinander. Die Vielheit der einzelnen Gemüts- und Willensregungen und die Vielheit der einzelnen Gedanken muß zurückgeführt werden auf die Einheit des »Seelengrundes«, das Vielerlei der sinnenfälligen Wirklichkeit muß als Eines erkannt werden, und zwar glaubt Otto hinsichtlich des zweiten Weges eine Staffelung feststellen zu können. Die mystische Einheitsschau beginnt mit der intellektuellen Aufhebung der Gegensätze des rein Empirisch-Wirklichen (»alles ist jedes«), sie geht dann aber unwillkürlich dazu über, die Einheit selbst als eine Art von transzendenter Gegenständlichkeit direkt zu erschauen. Sie ist bald »nicht mehr bloß die Verbundenheit des Vielen, sondern ein seltsames Korrelat des Vielen«. Als solches liegt sie der empirischen Wirklichkeit

zugrunde, »fundiert« sie, wie man mit Husserl sagen könnte. In diesem Nebeneinander von Selbsterkenntnis und Erkenntnis des Absoluten und dem sich aus ihm ergebenden bekannten Satze: »das Brahman, das bist du« liegt der religiöse Urtyp aller späteren philosophischen Theorien vom Apriori.

3. Die Unterscheidung zwischen wahrem Sein und empirischer Wirklichkeit führt zu einer Abwertung der letzteren. Diese ist die Welt der raumzeitlichen Geschiedenheit und der Individuation, die im »ewigen Nun« und in der »Entselbstung« des Menschen untergehen muß; sie ist »die Eitelkeit der Kreatur«, das »Mè On«, die Welt »der Māyā«. Freilich kann man nicht erklären, warum Gott oder das Brahman sie aus sich hervorgehen ließ. Eigentlich existiert sie auch gar nicht, und doch ist ihre Existenz gerade die Ursache, die den ganzen Gedankengang des Mystikers auslöst. An dieser Stelle liegen natürlich die schwierigsten ethischen und pädagogischen Probleme; hier findet Otto auch die Unterschiede zwischen E. und Ś.

Diese Unterschiede bestehen kurz gesagt darin, daß alle Begriffe, die sie brauchen, doch irgendwie von dem Gehalt der positiven Religiosität gefärbt sind, auf deren Boden ihre Gedanken wuchsen. Ś. verleugnet nicht den Inder. Für ihn ist das ganze Dasein Schuld, wie etwa neuerdings bei Heidegger. Ziel seiner Spekulation ist darum die Befreiung des Menschen von der betrügerischen Scheinwirklichkeit der Māyā, die immer neue Begehrungen in ihm weckt, ohne auch nur eine voll zu erfüllen, und der Eingang in die ewige Ruhe des Nirwana, wo der Mensch seine Heimat hat. Umgekehrt verleugnet Eckehart nicht den Christen. Er strebt nach »Gerechtigkeit vor Gott«, nach einem »reinen Willen«. »Tätigkeit« in der »Liebe«, und zwar Liebe als »agápe«, ist für ihn ein hohes, wenn auch nicht das höchste Ziel. Man könnte hinzufügen, daß für den Griechen immer irgendwie die Idee der Schönheit, der Form, der harmonischen Ordnung in allen ethischen und spekulativen Gedankengängen führend ist. Das sind zentrale Unterschiede in der Gefühlsweise, die im bloßen Begriff als solchem nicht immer leicht zu erkennen sind. Aber sie sind meist entscheidend für ihr Verständnis. Man sollte auf sie z. B. in der Frage nach dem Verhältnis von »Christentum und Idealismus« bei den großen Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts viel mehr achten, als das in der Regel geschieht. Generell sind solche Probleme gar nicht zu lösen. Schließlich entscheidet in Sachen der Religion immer die ganz persönliche Glaubenshaltung eines Menschen, und hierbei ist von ausschlaggebender Bedeutung wieder die Frage, in welcher Weise das Schuldproblem gefaßt wird, ob als bloß moralische oder als religiöse Schuld, ob als Schuld des gesamten Daseins oder als Schuld des Menschen. Die Stellungnahme zu den praktischen Problemen des Lebens ist davon immer abhängig, erst recht der tiefere Sinn der theoretischen Spekulation.

Nach alledem erscheint für Otto die Mystik als eine »Ueberwölbung› der der sogenannten »schlichten« Frömmigkeit der positiven Religionen, deren Wesen in der »Uebersteigerung« solcher Momente besteht, die an sich auch in der »schlichten« Frömmigkeit schon enthalten sind. Diese Erklärung

scheint sehr einleuchtend. Ob aber damit das letzte Wort gesagt ist? Zunächst muß man zum mindesten die Möglichkeit offen lassen, daß das Wunder einer so weitgehenden Uebereinstimmung zwischen Ost und West sich bei fortschreitender Erkenntnis der Zusammenhänge zwischen der indischen, der vorderasiatischen, der hellenischen und der abendländischen Kultur als ein realer Geisteszusammenhang enthüllt. Dann müßten wir in der Mystik selbst eine Art von positiver Religion sehen, die sich allerdings sehr differenziert hätte. Die Frage ist zur Zeit noch in keiner Weise spruchreif.

Ferner kann man auch aus ganz prinzipiellen Gründen Bedenken gegen eine theoretische Begriffsbestimmung der »Mystik« haben. Das Problem der Mystik ist viel zu eng mit der aktuellen Weltanschauungsbewegung verbunden, die wir gerade durchmachen, als daß wir es durch theoretische Ueberlegungen und Vergleiche restlos lösen könnten. Denn die definitorische Unsicherheit in der Bestimmung des Begriffs ist ja nur ein Ausdruck einer tieferliegenden weltanschaulich-praktischen Unsicherheit in unserer Stellung zur Sache. Auch das indische Denken hat aufgehört, für uns lediglich eine Angelegenheit der rein theoretischen Beschäftigung zu sein. Wir sind in die ringende Auseinandersetzung mit den geistigen Mächten des fernen Ostens eingetreten und werden erst aus dem praktischen Ergebnis dieser aktuellen Berührung mit ihnen eine Klärung unserer Terminologie erwarten dürfen. In diesem Sinne will auch das Buch von Otto verstanden werden.

Delekat.

Dr. jur. B. M. Telders, Staat en Volkenrecht, Proeve van rechtvaardiging van Hegels Volkenrechtsleer. (Staat und Völkerrecht, Versuch einer Rechtfertigung von Hegels Völkerrechtslehre.) Leiden 1927. 161 Seiten.

Obschon bei uns in Holland durch Bollands Werk die Philosophie bereits mehr als ein Vierteljahrhundert im Hegelschen Sinne gepflegt wird [1]), ist auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie so gut wie nichts geleistet worden. Neben Bollands eigenen rechtsphilosophischen Aufsätzen ist bloß die Dissertation von Dr. jur K. F. Creutzberg: »Misdryf en overtreding« [2]) (1904) zu erwähnen, welche in Hegelischem Sinne geschrieben ist. Während Hegel selber auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft so viel Wichtiges geleistet hat und noch so viel wichtige rechtsphilosophische Einzelarbeit zu tun bleibt, scheint es wunderlich, daß eben auf diesem Gebiete bei uns so wenig verrichtet wurde; jedoch, das Interesse der holländischen Rechtsgelehrten für Rechtsphilosophie ist äußerst gering und das Wenige, das darin geleistet wird, darf den Namen Philosophie kaum beanspruchen.

Jedenfalls ist es ein erfreuliches Ereignis, daß Dr. Telders obenerwähnte vortreffliche Abhandlung rechtsphilosophischer Art geschrieben hat, worin der Verfasser darlegt, daß Hegels Begriff vom Völkerrecht der wahre ist, wenn auch nach des Ver-

1) Vgl. meinen Aufsatz »Der Niederländische Hegelianismus« in Logos XIV (1925), S. 240—257.

2) D. h. Verbrechen (kriminelles Unrecht) und Uebertretung (Polizeidelikt).

fassers Ansicht die Weise, wie Hegel diesen Begriff entwickelt hat, Berichtigung und Ergänzung erfordert.

Die Art und Weise, wie Telders sich dem Hegelschen Wortlaut gegenüber verhält, ist die wahre: der Verfasser bekundet damit nämlich die Einsicht, daß es verhältnismäßig gleichgültig ist, ob man mit Hegels »Aussprüchen« »einverstanden« ist, daß vielmehr das Wahre an Hegels Philosophie, das Wahre der Behandlung jener Philosophie wie der Philosophie überhaupt lediglich ist : die Selbstuntersuchung des sich wahr machenden Denkens, d. h. des Denkganges oder der Methode. So ist denn auch des Verfassers »Rechtfertigung« von Hegels Lehre vom Völkerrechte ein sorgfältiges, vom Begriff der Methode durchdrungenes Nachdenken dessen, was uns Hegel darüber vorgedacht hat.

Der Abschnitt seines Buches, worin er die Theorien über das Völkerrecht der vor- und nachhegelschen Schriftsteller bespricht, sowie seine Behandlung des Art. 38 des Statuts des ständigen Hofes Internationaler Justiz will ich jetzt übergehen und mich auf dasjenige beschränken, was er selbst das Charakteristische seiner Abhandlung nennt, nämlich den zur Rechtfertigung von Hegels Völkerrechtslehre geschriebenen Teil. Nach einer vortrefflichen Auseinandersetzung von Hegels Rechts- und Staatsbegriff (besonders deshalb vortrefflich, weil Telders Hegels Rechtslehre nicht als ein System von Ansichten oder toten Resultaten wiedergibt, sondern als einen in eigener Methode lebenden und sich wahr machenden Prozeß reproduziert), untersucht der Verfasser, was das Wahre an oder von Hegels »scheinbarer Verneinung des überstaatlichen Rechts« ist.

Hegel formuliert das Völkerrecht als »das allgemeine an und für sich zwischen den Staaten gelten sollendes Recht«. Nach Hegel wird es, was dieses »überstaatliche« Recht betrifft, immer bei diesem »Sollen« bleiben müssen und kann das Recht zwischen Staaten nie »wirklich« werden. Hegel sagt: »Nun soll ein Staatsverhältnis zwar an sich rechtlich sein, aber in der Wirklichkeit soll das Ansichseiende auch Gewalt haben; da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an-sich Recht ist, und diese Entscheidung verwirklicht, so muß es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben«. Telders konstatiert hier eine »ernstliche Lücke« in Hegels Ausführung; statt der Prämisse: »da nun keine Gewalt vorhanden ist«, hatte Hegel setzen und aus dem Begriff entwickeln sollen, daß es eine solche Gewalt nicht geben könne. Der Verfasser sagt, daß wir eine Ausfüllung dieser Lücke bei Hegel vergeblich suchen und versucht nun diese selber zu geben. »Ist, so fragt er, solch eine Gewalt, wodurch dem Völkerrecht »Faktizität« (Kelsen) verliehen würde, wodurch es »wirkliches«, d. i. »positives« Recht werden könnte, nicht zu finden? Diese Gewalt würde da sein, falls die ganze Welt zu Einem Staate gebildet werden könnte. Ist solch ein Weltstaat denkbar?«

Telders antwortet: Nein, denn ein Staat, und also auch der Weltstaat, ist eine Einheit, und »die wahre Einheit ist durchaus negativ, hat den Unterschied von anderen in sich aufgenommen«. »Der Weltstaat aber kennt jenen Gegensatz zu anderen

nicht, und seine Einheit ist somit nicht doppelt-, oder absolut-negativ (affirmativ), sondern einfach-positiv. Der Weltstaat ist rein-positive Einheit, eine Einigung oder Vereinigung, ohne daß ihm die Negativität oder die Ausschließung anderer innewohnt. Der Weltstaat beruht auf dem gemeinschaftlichen Interesse, nicht wie dieses gegenüber anderem Interesse bestimmt ist, sondern wie dies von seinen Gliedern als entsprechend anerkannt wird. Dieses gemeinschaftliche Interesse, das auch das Interesse jedes Einzelnen ist, ist der Mörtel, der den Weltstaat zusammenhält. Diese Einsicht, dieser gemeine Wille zur Rechtserhaltung, der bei den gegenwärtigen Staaten nur Moment ist und also nicht ihre wahre Einheit ausmacht, ist beim Weltstaat die einzige zentripetale Kraft.«

»Einerseits sahen wir also, daß die Entwickelung vom Staatenbund zum Bundesstaate eine Entwickelung des gemeinschaftlichen, irgendwie bestimmten Interesses zu höherer Einheit bedeutete, andererseits muß der Weltstaat als einziger Staat das zur höheren Einheit unentbehrliche Moment: die Negation, notwendig entbehren und beruht ausschließlich auf der Einsicht seiner Glieder, daß die Erhaltung des internationalen Rechtes ihrer aller Interesse ist. Daß ein Weltstaat, der sich nicht länger auf diese Einsicht stützen würde, »unmöglich« ist, weil er ja mit den hier besprochenen logischen Bestimmungen von Ein und Einig in Konflikt gerät, daß mit andern Worten der »immanente« Beweis jener Unmöglichkeit geliefert ist, geht aus dem oben Gesagten von selbst hervor.«

T e l d e r s hat hier klar auseinandergesetzt, warum der Weltstaat kein . . . Staat sein kann, und warum also ebenfalls das Völkerrecht kein Recht sein kann, weil das Recht als Staat zu seiner Wirklichkeit kommt.

Gegen seine Auseinandersetzung hätte ich aber ein Bedenken, nämlich, daß T e l d e r s hier eine »Lücke« auszufüllen glaubt, die sich bei Hegel gar nicht findet! Sagt Hegel doch im § 331 seiner Rechtsphilosophie, welche von T e l d e r s in diesem Zusammenhang nicht zitiert wird: »So wenig der Einzelne eine wirkliche Person ist, ohne Relation zu anderen Personen (§ 71 u. sonst), so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältnis zu anderen Staaten.« Und im § 71, auf den Hegel hier verweist, lesen wir, was dem Begriffe nach das Wesentliche von Hegels wie von T e l d e r s' Ausführung ist: »Dasein ist als bestimmtes Sein wesentlich Sein für Anderes.« Hegel verweist uns demnach auf seine Logik, welche uns lehrt, daß ein wirklicher Weltstaat sich nicht bilden kann, wenn wir die Kategorie des Daseins durchdenken. (T e l d e r s entwickelte die Unmöglichkeit des Weltstaates an der Kategorie des »Einseins«, Hegel an der des »Daseins«, T e l d e r s hat also eine reichere Kategorie genommen, die aus der Kategorie des Daseins entwickelt ist. Wesentlich für den Begriff ist übrigens der Unterschied nicht.)

Wie ist nun aber das Völkerrecht zu begreifen?

T e l d e r s sagt: es ist Recht an sich, das aber nie wirklich werden kann; es ist Recht und zugleich noch nicht Recht, d. h. als Einheit von Sein und Nichtsein ist das Völkerrecht,

um Frickers Schlagwort zu gebrauchen, »werdendes Recht«. Telders meint, daß das Völkerrecht nicht gänzlich abstrakt bleibe, daß es auf unvollkommene Weise positives Recht heißen dürfe, daß es einen Beginn von Wirklichkeit habe, nie aber ganz wirklich werde. Da das Recht in seiner vollkommenen Verwirklichung als der Prozeß des Sollens, das zum Sein prozessiert, der Staat ist, und der Weltstaat nicht zu verwirklichen ist, wird das Völkerrecht also nimmer vollkommen wirkliches Recht.

Ich möchte hierzu bemerken, daß »werdendes Recht«, das kein vollkommen wirkliches Recht wird, mit Unrecht werdendes Recht genannt wird. Ich möchte es anders sagen: Das Recht ist Prozeß, d. h. Entwickelung, und zwar vom Unentwickelten (was Recht ist und bleiben wird) zum Entwickelten (was sich als Recht erweist und Staat heißt). Recht und Staat verhalten sich wie das Prinzip und dessen Verwirklichung. Der Staat ist das wirkliche Recht, das absolute Recht. Das Absolutsein von irgend etwas ist das Moment, worin dieses Etwas (in casu das Recht) zu seinem Anderen übergeht. »Sein« Anderes: das wirkliche Recht wird darin zu etwas aufgehoben, was kein Recht mehr ist und dennoch das Recht bleibend enthält. Dieses Recht ist hier das Völkerrecht, und das Recht, das es bleibend enthält, um darüber hinauszugehen, ist, was in diesem Moment als Recht an sich geltend bleibt, um etwas anderes geworden zu sein. Es »wird« also nicht von neuem Recht (Staat), sondern »vergeht« zu Völkerrecht. So ist Völkerrecht kein werdendes Recht, sondern »vergangenes« Recht; es ist der Grenzbegriff des Rechtes, worin das Recht vom positiven Recht vergeht zum Rechte des Weltgeistes, welches kein positives Recht mehr ist, sondern als höchstes »Recht« oder als »Weltgeschichte« die List der Vernunft, das sich selber Rächen und Versöhnen des Geistes der Weltgeschichte ist. Man vergleiche Hegels Rechtsphilosophie § 340 ff. Hegel leugnet das Völkerrecht nicht »scheinbar«, sondern er beweist, daß es im Begriffe liegt, es (nicht als »gegebenes«, sondern) als wirkliches (= »wahres«) Recht zu leugnen. Als »gegeben« ist das Völkerrecht oder der Weltstaat der »Staat«, das ist der Zustand (»Status«), worin sich die bestimmten Staaten fortdauernd befinden und verkehren, d. h. der Konflikt der Staaten. Der wirkliche oder wahre Weltstaat ist die »Welt« der Staaten, welche Welt im sich erinnernden Geist und als solches »erscheint« als die Welt geschichte.

Eben meine bewundernde Anerkennung der Weise, wie Telders den Begriff des Völkerrechtes durchdacht hat, veranlaßte mich, die Bedenken, welche ich oben vorgebracht habe, nicht zurückzuhalten. Durch sein tiefes und scharfsinniges Eingehen auf Hegels Gedankengang ist Telders Abhandlung vorbildlich geworden.

S. A. van Lunteren.



LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVII
HEFT 1



1 9 2 8

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-A, Techn. Hochschule, Bismarckplatz, Philos.-Pädagog. Institut zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

*

Inhalt des ersten Heftes
des XVII. Bandes.
(Mai 1928)

Seite

Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany

